Dr. Achmad Muhibin Zuhri, M.Ag

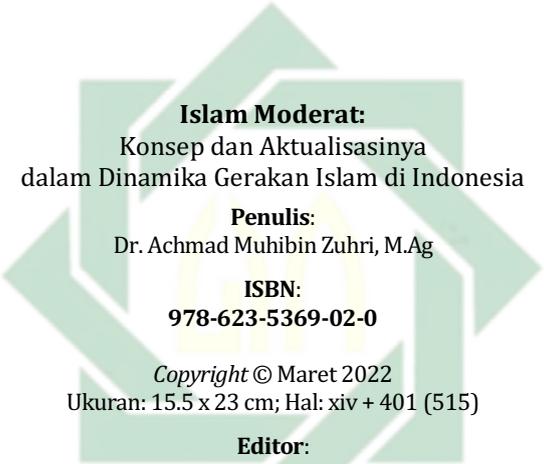
ISLAM MODERAT

Konsep dan aktualisasinya
Dalam dinamika
Gerakan islam di indonesia

Pengantar :
Prof. Masdar Hilmy, M.Ag., P.hD

Dr. Achmad Muhibin Zuhri, M.Ag

ISLAM MODERAT

Konsep dan Aktualisasinya
dalam Dinamika Gerakan Islam di Indonesia

Islam Moderat:
Konsep dan Aktualisasinya
dalam Dinamika Gerakan Islam di Indonesia

Penulis:
Dr. Achmad Muhibin Zuhri, M.Ag

ISBN:
978-623-5369-02-0

Ukuran: 15.5 x 23 cm; Hal: xiv + 401 (515)

Editor:
Winarto Eka Wahyudi

Desain Sampul & Layout:
Muhammad Zainal Abidin

Cetakan I, Maret 2022

Diterbitkan pertama kali oleh **Academia Publication**
Lamongan-Jawa Timur, Phone: 08973982644 - 0895335311202
Email: academiapub9@gmail.com, Web: www.academiapublication.com
Anggota IKAPI No: 286/JTI/2021

SEKAPUR SIRIH

Sifat dasar Islam yang wajib dipegang teguh adalah karakternya yang *samhah* (toleran) dan *wasath* (moderat). Bahkan dalam al-Quran sendiri (*al-Baqarah*: 143) dijelaskan bahwa umat muslim adalah komunitas yang ummatan *wasatha*, yaitu masyarakat yang dalam bersikap, bertindak dan berpikir mengedepankan moderasi. Semuanya dilakukan secara seimbang, proporsional, dan adil, tidak berat sebelah, dan tidak zhalim.

Konsep masyarakat muslim moderat menjadi sangat penting untuk dipahami setidaknya karena dua alasan. *Pertama,* sebagai sintesa ideologis dari dua kutub ekstremitas yaitu antara radikalisme yang cenderung kaku, kasar dan intoleran, serta ekstrem liberal yang cenderung melakukan sesuatu serba boleh, serba halal yang tak jarang justru mereduksi nilai-nilai dasar Islam itu sendiri. Moderasi beragama berupaya mendayung di tengah gelombang ekstri-mitas tersebut. *Kedua,* relevansi moderasi beragama sangat diperlukan dalam konteks masyarakat Indonesia yang sangat plural. Dalam berbagai diversitas kulturalnya, Indonesia menyimpan api dalam sekam, yang sewaktu-waktu bisa meledak dan membakar persatuan dan kesatuan bangsa jika tidak dijaga dengan baik. Kisah-kisah yang menampilkan konflik antar suku dan agama sudah sangat cukup menjadi jejak sejarah kelam bangsa Indonesia yang patut untuk menjadi pelajaran agar tak terulang kembali.

Dalam buku ini, penulis mencoba memberikan satu argumentasi teoritik, sekaligus bagaimana cara bersikap yang baik dalam konteks keagamaan, kenegaraan, sosial dan politik. Pada bagian pertama buku ini, akan dijelaskan konsep dasar moderasi beragama, yang akan membedah mulai dari aspek semantik, akar sejarah, anatominya dalam teks-teks al-Quran serta bagaimana nilai-nilainya yang bisa diartikulasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Sedangkan bagian kedua, buku ini membahas tentang fenomena gerakan Islam yang mulai menggeliat di Indonesia pasca tumbangnya orde baru. Melalui serangkaian pembacaan yang kritis, penulis berusaha membedah sejarah gerakan Islam di Indonesia, serta nomenklaturnya sebagai satu misi teologis atau visi politik belaka. Selain itu yang tak kalah penting, pada bagian ini juga dipaparkan isu-isu populer yang lazim digunakan dalam aktivisme Islam untuk menarik animo dan kepercayaan masyarakat muslim lokal yang pada gilirannya turut mewarnai dinamika perpolitikan nasional. Selanjutnya pada bagian ketiga buku ini, penulis melakukan eksplanasi yang berkaitan dengan relasi agama, politik dan identitas muslim Indonesia. Kemudian, tak luput membahas soal isu kebangkitan Islam, populisme, gerakan salafisme serta peran media sosial dalam mempropagandakan narasi-narasi radikal-isme di dunia maya.

Pada bagian keempat buku ini, penulis mencoba untuk memberikan satu framework tentang bagaimana membangun moderasi beragama dalam konteks keindonesiaan. Sehingga perlu untuk menjelaskan tentang isu-isu seperti relasi muslim dan non muslim, konsep negara Islam dan negara kafir, kepe-mimpinan perempuan, konsep jihad dan pentingnya solidari-tas kebangsaan.

Agak lebih operasional, maka pada bagian akhir buku ini, penulis mencoba mengulik tentang sikap dan pandangan yang penting dalam bangunan moderatisme di Indonesia. Sebagai-mana misal tentang fenomena mengucapkan salam dan selamat hari raya pada non muslim, doa bersama lintas agama, persoalan atribut non muslim serta isu-isu krusial lainnya.

Akhirnya, buku ini semoga mampu menjadi pedoman dalam beragama, berbangsa dan bernegara dalam bingkat keindonesiaan dan keislaman yang hakiki. Walaupun tak menampik bahwa karya ini bukanlah karya yang sempurna, sehingga apabila terjadi kesalahan dalam menyimpulkan, kekeliruan dalam memberikan pandangan, maka penulis sangat berterimakasih jika ada yang memberikan masukan dan saran yang konstruktif.

Tidak lupa kami ucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang turut mensupport lahirnya buku ini. Terkhusus kepada Gus Yaqut Cholil Qaumas selaku Menteri Agama RI dan Prof. Masdar Hilmy yang bersedia meluangkan waktunya memberikan kata pengantar yang luar biasa. Mudah-mudahan dapat memberikan spirit untuk konsisten dalam melahirkan karya-karya selanjutnya. Tak lupa saya ucapkan kepada Mas Winarto Eka Wahyudi yang bersedia menjadi teman diskusi dan editor buku ini, Mas Saeful Anam dengan penerbitnya *Academia Publication* yang bersedia menerbitkan karya ini, serta institusi kami, UIN Sunan Ampel Surabaya yang menjadi lahan ibadah kami. Atas segala du-kungannya, kami tak bisa membalas dengan apapun kecuali untaian doa dan ucapan ribuan terimakasih.

Surabaya, 09 Maret 2022
Achmad Muhibin Zuhri

DAFTAR ISI

BAB 1
HAKIKAT MODERASI ISLAM

"

Jika diibaratkan anggota tubuh, Islam moderat memiliki anatomi yang dapat diindikasikan sebagai bagian dari pengejawentahan moderatisme Islam. Memahami antar bagian menjadi sangat penting sebagai identifikasi dengan pandangan kelompok lain

A. Konsep Dasar Moderasi Islam

Dalam banyak kajian, term moderat di satu sisi senantiasa disandingkan dengan Islam yang ramah pada aspek sosiologis, namun pada sisi yang lain merupakan anti tesis terhadap term Islam ekstremis-puritan.[1] Dalam paradigma umum, Islam moderat seringkali diidentifikasi sebagai karakter universalisme Islam. Yaitu sebuah corak keislaman yang memosisikan pada keseimbangan antara Islam kiri yang dikenal puritan dan Islam kanan yang identik dengan pandangan normatif.

Islam moderat mengambil tempat di tengah, tidak membela pada salah satu kutub yang berhadap-hadapan, tidak condong ke kanan dan tidak pula condong ke kiri. Ibaratkan pemikiran dialektika Hegelian, jika Islam kanan adalah tesis, dan

---

[1] Muklis M. Hanafi, "Peran Al-Azhar dalam Penguatan Moderasi Islam" *Paper pada Seminar* Ikatan Alumni Al-Azhar Internasional (IAAI) cabang Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Besar Mesir di Jakarta dan Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

antitesisnya adalah Islam kiri, maka Islam moderat adalah sebuah pemikiran Islamisme yang mendudukkan dirinya sebagai sebuah sintesa. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa Islam moderat adalah memilih posisi medium, antar dua tarikan Islam ekstrem, yakni Islam kanan-liberal di satu sisi dan Islam kiri-radikal pada posisi lain.[2] Sikap dasar moderasi Islam pada dasarnya memiliki karakter tidak saling menyalahkan, tidak menyatakan paling benar sendiri, dan bersedia berdialog, sehingga tercermin bahwa perbedaan itu benar-benar suatu anugerah, bersifat alami dan telah menjadi *sunnatullah*. Jika ini yang dijadikan pijakan dalam beramal dan beragama, maka pemaknaan ini dapat dikatakan sebagai makna Islam moderat.

Pengertian ini, dengan demikian menganulir berbagai anggapan yang mengklaim bahwa Islam moderat merupakan salah satu agenda Barat, terkhusus satu kelompok yang dipandang *kafir,* untuk menggembosi semangat keislaman. Semangat keislaman dalam hal ini tentu saja adalah ambisi untuk mendirikan negara Islam, menegakkan syariat atau semacamnya yang sering digaungkan kelompok radikal.[3]

Secara etimologi, jika merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), moderat mempunyai arti sebagai sikap yang senantiasa menghindari perilaku atau pengungkapan dengan cara yang ekstrem. Kata kunci yang perlu diperhatikan di sini adalah adanya usaha untuk menghindari, ungkapan atau lelaku ekstrem yang mendaku pada ajaran Islam. Ekstrem berarti paling ujung, paling sangat, paling keras, fanatik, hal yang keterlaluan. Jika merujuk pada definisi ini, maka Islam moderat mengisyaratkan atas usaha sadar menjauhkan cara kebera-

[2] Achmad Satori Ismail, dkk., *Islam Moderat: Menebar Islam Rahmatan lil 'Alamin*, (Jakarta: Pustaka Ikadi, 2007), cet. ke-1, hal. 13-14.
[3] Ahmad Najib Burhani "*Al-Tawassut wa-l'tidal*: The NU and Moderatism in Indonesian", *Islam. Asian Journal of Social Science*, 40, (2012), hal. 5-6.

gaman (Islam) yang jauh dari berbuat kasar, keras, dan keterlaluan. Baik itu dalam bersikap, berpikir, berucap, ataupun bertindak.

Dalam Islam, istilah moderat atau moderasi sering disepadankan dengan kata *al-wasathiyyah.* Lafadz ini berakar pada kata al-*wasth* (dengan huruf *sin* yang di-*sukun*-kan) dan *al-wasath* (dengan huruf *sin* yang di-*fathah*-kan) yang keduanya merupakan *mashdar* (*infinitife*) dari kata kerja (*verb*) *wasatha*. Secara sederhana, pengertian *wasathiyyah* secara terminologis berangkat dari makna-makna etimologis di atas yang artinya suatu karakteristik terpuji yang menjaga seseorang dari kecendrungan bersikap ekstrim.[4]

Adapun kata *al-wasth* merupakan pola *zharf* yang berarti *baina* (diantara). Sedangkan kata *al-wasathu*, mengandung empat pengertian, yaitu: pertama, kata benda (*ism*) yang bermakna posisi pertengahan diantara dua posisi berseberangan. Kedua, sebagai kata sifat yang berarti pilihan (*khiyar*), utama (*afdhal*), dan terbaik (*ajwad*). Ketiga, mengandung arti '*adl* (adil). Keempat, mengandung arti sesuatu yang berada diantara hal yang baik dan hal yang buruk (*asy-syai'u baina al-jayyid wa ar-rad'i*'). Adapun jika kedua kata di atas dideriva-sikan, maka pengertiannya akan berkisar pada pengertian adil, utama, pilihan/terbaik, dan seimbang antara dua posisi yang berseberangan.

Diantaranya, kata *wasith* yang berarti *hasib* dan *sharif*, seperti perkataan Jauhari: "*fulan wasith fii qaumihi idza kana ausathuhum nasaban wa arfa'uhum mahallan.*" Dan kata *al-wasath* yang berarti *al-mutawassith baina al-mutakhassimaini* (penengah antara dua orang yang berselisih). Demikian pula

---

[4] Iffati Zamima, " Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan: Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab", *Al-Fanar: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir,* Vol. 1 No. 1 (2018), hal. 80.

derivasi-derivasi lainnya, seperti: *at-tawassuth, at-tausith*, dan *wasithah*.[5]

Berangkat dari pengertian-pengertian dasar *wasathiyyah* dalam kamus-kamus bahasa Arab, dapat disimpulkan bahwa konsep *wasathiyyah* secara etimologi memiliki dua pengertian besar yaitu:

Pertama, sebagai kata benda (*ism*) dengan pola *zharf* yang lebih bersifat konkret (*hissi*), yaitu sebagai perantara atau penghubung (*interface*; *al-bainiyyah*) antara dua hal atau dua kondisi atau antara dua sisi berseberangan.

Kedua, lebih bersifat abstrak (*theoretical*) yang berarti terbaik, adil, pilihan, dan utama (*superiority*; *al-khiyar*).[6] Raghib al-Ashfahani (w. 502 H) mengartikannya sebagai titik tengah, seimbang tidak terlalu ke kanan (*ifrath*) dan tidak terlalu ke kiri (*tafrith*), di dalamnya terkandung makna keadilan (*al-'adl*), kemuliaan, dan persamaan (*al-musawah*).[7] Selain itu, istilah *wasathiyyah* juga didefinisikan sebagai sebuah metode berpikir, berinteraksi, dan berperilaku yang didasari atas sikap tawazun (seimbang) dalam menyikapi dua keadaan perilaku yang dimungkinkan untuk dianalisis dan dibandingkan, sehingga dapat ditemukan sikap yang sesuai dengan kondisi dan tidak

---

[5] Selengkapnya lihat dalam Ali Muhammad Muhammad ash-Shalabi, *al-Wasathiyyah fi Al-Qur'an,* (Kairo: Maktabat at Tabi'in, 1422/2001), cet. ke-1, hal. 13-15. Dikutip dari kamus-kamus berikut: Abu al Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughagh*, (t.tp: Dar al-Fikr, 1399/1979), jilid. VI, hal. 108. Lihat juga Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar ash-Shadir, t.th), cet. ke-1, jilid. VII, hal. 427-431. Lihat juga Muhammad Abd al-Qadir ar-Razi, *Mukhtar ash-Shihhah*, (Beirut: Maktabah Lubanan Naasyirun, 1415/1995), jilid. I, hal. 740. Lihat juga Majd ad-Dîn al-Fairuz Abadi, *al-Qamus al-Muhith*, (t.tp: Mu'assasah ar Risalah, t.th), hal. 893. Lihat juga Ahmad bin Muhammad al Muqri al-Fayumi, *al Mishbah al-Munir fî Garib asy-Syarh al-Kabir* (Beirut: al Maktabah al Ilmiah, t.th), jilid. II, hal. 658

[6] Ali Muhammad Muhammad al-Shalabi, *Al-Wasathiyyah fi Al-Qur'an,* hal. 14.

[7] Raghib al-Ashfahani, *Mufradat Alfazh Al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam, t.th), hal. 513.

bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran agama dan tradisi masyarakat.[8] Dengan pengertian ini sikap *wasathiyyah* akan melindungi seseorang dari kecenderungan terjerumus pada sikap berlebihan.

Sederhananya, moderat dalam pengertian etimologi menitikberatkan pada atribusi sikap dan perilaku diri yang halus, tidak temperamental dalam membawakan agama Islam dalam segala lini kehidupan, baik sosial, politik, berbangsa bahkan beragama. Karenanya, sosiolog Muslim kontemporer, Khaled Abu Fadl tidak segan menggolongkan kata moderat sebagai lawan kata dari puritan. Puritan sendiri menurut Khaled Abu Fadl adalah satu ciri gerakan Islamisme yang cenderung berorientasi pada kekuasaan yang menyerukan kembali kepada identitas Islam otentik melalui penerapan syariat Islam.[9]

Dalam kesempatan yang lain, term moderat juga dapat dilacak dalam kamus *Oxford Advanced Learner's Dictionary* yang menunjukkan pengertian istilah *moderate* dengan kata semisalnya: *average in amount, intensity, quality, etc; not extreme,* yang berarti rerata dalam jumlah-kuantitas dan tidak ekstrem. Kata *moderate* juga memuat makna cara pandang politik yang tidak serta menjaga batas agar tidak berlebihan (*keeping or kept within limits that are not excessive*).[10]

---

[8] Dikutip dan diterjemahkan dari dokumen yang diterbitkan pemerintah Kuwait sebagai strategi untuk mensosialisasikan konsep *al-Wasathiyyah* melalui pemahaman yang toleran dan moderat. Lihat Mukhlis M. Hanafi, "Konsep *al-Wasathiyyah* Dalam Islam", *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. VIII, (Oktober-Desember, 2009), hal. 40.
[9] Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), hal. 97.
[10] *Oxford Advanced Learner's Dictionary* Online, https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/moderate_1?q=moderate, diakses pada 09 September 2021

Jika merujuk pada sekian pengertian tersebut, term moderat dalam bahasa Inggris lebih cenderung dilekatkan pada aspek politik. Namun demikian, secara subtansial, baik moderat dalam versi bahasa Inggris maupun dalam arti KBBI, keduanya sama-sama menekankan pada perwujudan sikap atau perilaku nir kekerasan dan ekstrimesme secara umum.

Adapun dalam bahasa Arab, moderat senantiasa diselaraskan dengan kata *al-tawassut* (tengah) dan *al-'tidal* (adil). Dalam banyak kesempatan, sejumlah kalangan pemikir Islam, istilah di atas seringkali diidentifikasi untuk menggolongkan satu sikap atau perilaku keagamaan yang tidak mengedepankan pendekatan kekerasan dan kekasaran dalam mengekspresikan sekaligus mendakwahkan ajaran Islam. Terutama menyangkut ihwal permasalahan, perdebatan, dan perbincangan diskursus keagamaan yang bersentuhan dengan wilayah teologis.

Disebabkan sikap *tawassuth* mengambil posisi yang terkesan ambigu: tidak membelok pada ekstremitas kanan sekaligus pada posisi yang bersamaan tidak membeo pada sikap keagamaan ekstrem kiri, maka strategi ini justru berimplikasi pada pandangan kelompok Islamis bahwa kalangan Islam moderat merupakan kelompok yang oportunis, tidak memiliki sikap pahlawan dalam beragama. Maka seringkali juga dianggap tidak menggambarkan semangat keberagamaan (*ghirah diniyah*) yang kuat.[11] Di banyak negara, term *tawassuth* adalah satu karakteristik keIslaman yang mempunyai kedekatan dan keintiman begitu kuat dengan nilai-nilai lokalitas. Baik itu dalam hal kebudayaan, tradisi, maupun adat istiadat.

[11] M. A Muqtedar Khan, "Islamic Democracy and Moderate Muslims: The Straight Path Runs Through the Middle", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 22 No. 3 (2005), hal. 39-50.

Adapun dalam pengertian terminologinya, Hilmy menggarisbawahi term Islam moderat sebagai istilah yang merujuk pada modus keberagamaan yang menolak pemberlakuan kekerasan sebagai jalan beragama dan menyiarkan agama. Penolakan kekerasan dalam aspek ideologi sama artinya dengan menjauhkan cara berpikir dan cara pandang diri dari setiap pola berpikir yang berorientasi pada kekerasan.[12] Moderatisme dalam berideologi artinya menjunjung tinggi keluasan, kedalaman, dan keseimbangan dalam berpikir dan menalar. Menghindari pola pikir yang kaku dan jumud, sekaligus sanggup melakukan pembacaan dan penafsiran ajaran Islam secara multi-dimensional.

Berideologi secara moderat adalah perwujudan pandangan sosial keagamaan kritis, sehingga pada gilirannya dapat menghindarkan individu dari pemikiran dan perilaku keagamaan yang sempit. Perjuangan diri, baik dalam hal agama maupun politik, terletak pada kuatnya akar toleransi dan pluralitas sistem keyakinan dan kepercayaan mereka.

Ciri khas paling mendasar dari kesemuanya adalah kesediaan diri untuk menerima dan hidup berdampingan dengan golongan atau kelompok keagamaan di luar mereka. Pada batasan-batasan tertentu, muslim moderat juga memiliki sikap dan pandangan keagamaan yang mengakui atas hak kebenaran ajaran-ajaran keagamaan di luar dirinya. Karena kriterianya yang demikian, sejumlah kalangan menilai bahwa Muslim moderat seringkali diindikasikan sebagai kelompok yang pro-Barat dalam visi politiknya ataupun yang kritis dalam pemikiran keagamaannya, sehingga *ghalib* dijustifikasi sebagai seorang sinkretis-pluralis yang menganggap semua agama

[12] Masdar Hilmy, Quo-vadis Islam moderat Indonesia? Menimbang kembali modernisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Jurnal MIQOT Vol. 36. No. 2 (2012).

adalah sama.[13] Padahal, bagi kalangan muslim moderat, semua manusia mempunyai hak untuk dihormati agamanya dengan cara apapun. Bahkan dalam al-Quran tak dibenarkan mengumpat sesembahan agama lain.[14] Dengan demikian, maka salah satu cara menjaga dan menegakkan panji keislaman adalah dengan tidak memandang rendah serta menghina ajaran agama lain. Karena hal seperti itu, justru akan memantik agama lain menghina agama Islam.

Secara umum terminologi, moderatisme memuat makna jalan tengah (*third way*). Jika Antony Giddens mendudukkan istilah jalan tengah sebagai solusi atas tarikan dua biner madzhab politik global, antara sosialisme dan kapitalisme, maka Islam moderat adalah perwujudan jalang tengah di antara dua kutub ekstremisme gerakan Islamisme kontemporer, yakni radikal dan liberal. Kelompok Islam radikal adalah satu wujud pemikiran dan gerakan Islam yang memuat pandangan fundamentalisme sektarian. Sedangkan Islam liberal adalah wajah kelompok keIslaman yang mendasarkan dirinya pada teologi kapitalistik yang justru jamak mereduksi dasar-dasar keislaman.

Dalam tradisi pemikiran keagamaan, kutub ekstremitas seringkali didefinisikan sebagai *al-guluw fi ad-din* yang juga mendapat kecaman di dalam al-Quran. Yusuf al-Qardhawi sering menyebutnya kelompok ekstrem sebagai *al- muta-tarrif*,[15] dan moderatisme sering disebut sebagai *al-wast* yang berarti jalan tengah (*middle-path atau middle- way*) diantara

[13] M. A Muqtedar Khan, "Islamic Democracy and Moderate Muslims", 40.
[14] "*Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan.*" QS al-An'am: 108
[15] Yusuf al-Qardhawi, *al-Khashaish al-'Ammah li al-Islam*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1404/1983), hal. 71.

dua kutub ekstremitas yang mengendap dalam nalar kelompok keislaman.

B. Jejak Islam Moderat dalam Sejarah Islam

Sejarah Islam menyimpan banyak jejak nilai-nilai kemanusiaan yang patut untuk diteladani. Dalam buku ini, akan ditampilkan bagaimana citra dan cerita Islam dalam menampilkan artikulasi ajarannya yang moderat. Bagian ini menjadi sangat penting karena menyuguhkan bagaimana praktik Nabi Muhammad sebagai suri teladan sepanjang masa bagi komunitas muslim dunia.

Salah satu penggalan sejarah penting dalam Islam adalah konsepnya tentang apa yang diistilahkan saat ini sebagai konsep Hak Asasi Manusia (HAM). Islam sudah lebih lama mengenal konsep tersebut, yaitu dengan adanya bukti-bukti baik teks al-Quran, hadits dan kehidupan Nabi Muhammad. Dalam teks suci seperti al-Quran bahkan Allah memuliakan setiap manusia tanpa pandang bulu melalui kalimat "*walaqad karramna bani Adam*" yang termaktub dalam surat al-Isra': 70.

Selain itu, para sejarawan dan aktivis HAM Islam juga mengklaim pidato terakhir Rasulullah saat Haji Wada' sebagai dokumen tertulis pertama yang berkaitan dengan HAM. Pidato legendaris dari Rasulullah yang disampaikan pada tahun 632 M itu, dikenal dengan Deklarasi Arafah. Ia merupakan dokumen tertulis pertama yang berisi nilai, wacana, dan konsensus tentang kemanusiaan. Dunia internasional baru mengenal HAM ribuan tahun setelah adanya konsep HAM dalam dunia Islam yang sudah ada sejak Abad ke VII. Salah satu petikan haji wada' yang memuat nilai-nilai kemanusiaan adalah sebagai berikut:

يا أيها الناس، إن ربكم واحد وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى، **أبلغت؟** ". قالوا: بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم

Dari Abu Nadhrah telah menceritakan kepadaku orang yang pernah mendengar khutbah Rasulullah SAW ditengah-tengah hari tasyriq, beliau bersabda: "*Wahai sekalian manusia! Rabb kalian satu, dan ayah kalian satu (maksudnya Nabi Adam). Ingatlah. Tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas orang Ajam (non-Arab) dan bagi orang ajam atas orang Arab, tidak ada kelebihan bagi orang berkulit merah atas orang berkulit hitam, bagi orang berkulit hitam atas orang berkulit merah kecuali dengan ketakwaan. Apa aku sudah menyampaikan?" mereka menjawab: Iya, benar Rasulullah SAW telah menyampaikan.*"[16]

Pidato fenomenal di atas berhasil direkam melalui riwayat yang shahih menurut Imam Ahmad ibn Hanbal yang menegaskan secara terang-terangan bahwa tidak ada kelebihan seorang manusia di atas manusia lainnya berdasarkan etnik dan warna kulit. Statement Nabi SAW sesuai dengan pesan al-Qur'an: "*Yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang bertakwa*" (QS al-Hujirat:13). Nabi dalam pidatonya tersebut menegaskan: "*tidak ada keutamaan orang Arab di atas orang non-Arab*.", kecuali dengan prestasi ketakwaan masing-masing. Hal ini mengindikasikan bahwa posisi ideal umat Islam bukan terletak pada kemuliaan nasab, harta, kedudukan apalagi etnis, namun parameter untuk mengukur kemuliaan manusia adalah dengan ketertundukan mereka di hadapan Allah Swt.

[16] Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, (al-Qahirah: Dar al-Hadis, 1990), hal. 432.

Secara universal, dunia internasional mengenal HAM baru terjadi pada tahun 1948. Sebaliknya, Islam telah mengenalnya terlebih dahulu, lebih kurang 1316 sebelumnya. Oleh karena itu, umat Islam tidak perlu merasa asing dan ketinggalan dengan HAM yang ada saat ini. Sebab, sejatinya Islam sudah mengenal HAM sejak ribuan tahun yang lalu. Sebelum momentum hijrah ke Madinah (nama sebelumnya Yasrib), telah banyak di antara penduduk kota ini memeluk Islam. Penduduk Madinah pada mulanya terdiri dari suku-suku bangsa Arab dan bangsa Yahudi yang saling berhubungan dengan baik.

Dari bangsa Yahudi tersebut suku-suku bangsa Arab sedikit banyak mengenal Tuhan, agama Ibrahim, dan sebagai-nya. Dasar konsep keimanan ini pada kelanjutannya turut memudahkan mereka menerima ajaran Islam. Kedatangan Nabi Muhammad SAW bersama kaum muslimin Makkah disambut penduduk Madinah dengan gembira dan penuh rasa persau-daraan. Kaum muslimin mendapat lingkungan baru yang bebas dari ancaman kaum Quraisy Makkah. Akan tetapi, lingkungan baru tersebut ternyata bukanlah lingkungan yang sepenuhnya kondusif dan tidak memiliki masalah.

Secara umum, masalah dasar yang dihadapi pada momentum hijrah ke Madinah dan setelahnya adalah perbedaan latar sosial dan tantangan penghidupan Muhajirin dan Anshar, serta problem perbedaan identitas keberagamaan di dalamnya. Kaum Anshar memang dengan ikhlas menerima kaum Muhajirin, namun penghidupan kaum Muhajirin juga patut dikelola agar tidak menjadi beban kaum Anshar. Nabi Muham-mad SAW sendiri memerlukan tempat tinggal yang sekaligus berfungsi sebagai pusat kegiatan bersama, dalam rangka membimbing masyarakat baru di Madinah. Nabi Muhammad SAW dan kaum Muhajirin juga menghadapi kenyataan dan tantangan baru dengan hijrah ke Madinah, yakni kenyataan

untuk hidup berdampingan bersama masyarakat suku bangsa Arab yang belum masuk Islam dan kaum Yahudi yang sudah menjadi penduduk Madinah.

Mereka ini, lebih-lebih kaum Yahudi, tentunya tidak merasa senang dengan terbentuknya masyarakat baru kaum muslimin. Dengan potensi disintegrasi antar etnis dan agama yang demikian, ancaman kaum Quraisy Makkah yang sewaktu-waktu dapat datang menyerbu, merupakan kenyataan lainnya yang tidak dapat diabaikan. Menghadapi perbedaan identitas sosial kaum Muhajirin dan Anshar, Nabi Muhammad SAW memberikan solusi melalui gagasan “moderasi beragama” yang sangat cerdas. Saat itu, Nabi Muhammad SAW berusaha menyatukan potensi dan kekuatan yang ada dengan semangat menyusun suatu masyarakat baru sebagai kesatuan sosial dan politik yang terus berkembang untuk menghadapi segenap tantangan dan rintangan yang berasal dari dalam dan luar.

Kaum Anshar dan kaum Muhajirin disatukan dari latar yang berbeda secara geografis, keimanan, dan adat istiadat. Sebelum bersatu membentuk masyarakat Islam baru di Madinah, kaum muhajirin adalah suku bangsa yang terbiasa dan kerap berselisih. Hijrah ke Madinah, mereka berhadapan dengan masyarakat Madinah lainnya yang belum memeluk agama Islam dan bangsa Yahudi yang merupakan masyarakat lebih awal menetap.

Bukan tidak mungkin, orang-orang Yahudi tersebut berusaha untuk merintangi, bahkan menghancurkan pembentukan masyarakat baru kaum muslimin. Begitu pula dengan kaum lainnya, yaitu kaum musyrikin Makkah yang merupakan ancaman yang harus selalu dihadapi dengan kewaspadaan penuh. Adalah sangat mungkin jika kaum musyrikin Makkah bekerja sama dengan kaum musyrikin Madinah, atau dengan orang-orang Yahudi, bahkan dengan kabilah-kabilah lain di

sekitar Madinah, dalam usaha menghancurkan umat Islam yang baru dibentuk itu. Atas segala kerumitan relasi dan potensi perpecahan sosial tersebut, Nabi Muhammad SAW menulis sebuah perjanjian untuk membangun dan mengikat perpaduan antara kaum Muhajirin dan Anshar.

Kaum Yahudi Madinah (dari suku Aus dan Khazraj) juga turut menandatanganinya. Nabi Muhammad SAW menyetujui untuk menghormati agama dan harta mereka menurut persyaratan yang disepakati bersama. Selain itu, dokumen tersebut berisi kesepakatan untuk menghormati prinsip-prinsip nilai kebebasan, ketertiban, dan keadilan dalam kehidupan. Kelak, perjanjian ini seterusnya lebih masyhur dikatakan sebagai Piagam Madinah.

Dengan cara ini, Yatsrib dan sekitarnya dinyatakan sebagai zona perdamaian serta merupakan tempat suci. Praksis toleransi yang diwujudkan dalam sikap berdiri di atas keadilan dan kebaikan tersebut oleh Nabi Muhammad SAW ditunjukkannya ketika berinteraksi dengan non-muslim yang berdamai dan tidak melakukan permusuhan.[17]

Jejak moderatisme yang muncul di era kenabian adalah sebagaimana direkam oleh duo reporter hadits Nabi, Imam Al-Bukhori dan Muslim yang merekam dengan apik peristiwa dari kisah Asma binti Abi Bakar bahwa ibunya yang musyrik pernah datang kepadanya. Lalu dia meminta fatwa kepada Rasulullah. Asma bertanya, "*Ibuku datang kepadaku dan dia ingin agar aku berbuat baik kepadanya. Apakah aku harus berbuat baik kepadanya*?" Rasulullah menjawab, "*Ya, berbuat baiklah kepadanya*."

[17] Shafiyyurrahman al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, (Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2006), hal. 137.

Sikap toleran Muhammad SAW tersebut semakin jelas memperlihatkan moderasi Islam yang menjadi atribut Islam dalam memperlakukan non muslim. Bahkan tak jarang Nabi mengunjungi mereka warga Yahudi, Nasrasi yang masuk dalam kategori ahli Kitab. Beliau juga menghormati dan memuliakan mereka. Jika ada di antara mereka yang sakit, beliau menjenguk-nya. Beliau pun menerima hadiah mereka dan memberi hadiah kepada mereka.[18]

Dalam sirahnya, Ibnu Ishaq menyebutkan, "Ketika rombongan kaum Nasrani Bani Najran datang kepada Rasulallah SAW di Madinah, mereka menemui beliau di dalam masjid selepas salat Asar. Mereka masuk masjid dan salat di sana. Orang-orang pun hendak melarang mereka, namun Nabi berkata, biarkan mereka. Lalu mereka pun salat dengan menghadap ke arah Timur."

Bahkan dalam kesempatan tersebut, setelah melaksanakan Ibadah versi mereka, rombongan orang Nasrani tersebut mengajak Nabi berdiskusi. Nabi menyambut mereka dan mempersilakan masjid sebagai tempat diskusi. Beliau menerima ajakan itu dengan lapang dan pikiran terbuka. Nabi dengan sangat tenang dan lembut menanggapi pertanyaan-pertanyaan dan kritik-kritik mereka . Meskipun dalam perdebatan itu mereka kemudian kalah, Nabi tidak memaksa mereka masuk Islam, tetapi memberikan mereka kebebasan untuk memilih. Manakala mereka tiba kembali ke negerinya, sebagian di antara mereka masuk Islam. [19]

---

[18] Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadits; Shahih al-Bukhari* 1, Terj. Masyhar dan Muhammad Suhadi, Cet. 1 (Jakarta: Almahira, 2011), hal. 231; Abu Husain Muslim bin Al Hajjaj, *Shahih Muslim*, jilid I, (Beirut, Dar al Fikr, t.t), hal. 328.

[19] Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyyah,* II/158; Wahidi dalam *Asbab al-Nuzul*, hal. 66 dan *al-Rahiq al-Makhtum*, hal. 532-533

Atas kejadian tersebut, Ibnul Qayyim memberikan sebuah komentar yang mengandung muatan fikih. Bahwa ahli Kitab boleh memasuki masjid dan melaksanakan “salat” di masjid di hadapan umat Islam, dengan syarat hal tersebut dilakukan jika ada sesuatu sebab dan tidak menjadi kebiasaan.

Dalam hadits lain, Al-Bukhori meriwayatkan, ketika Rasulullah SAW wafat, baju perangnya masih digadaikan kepada orang Yahudi untuk memberi nafkah keluarganya. Padahal, beliau bisa meminjam kepada para sahabat. Namun ini tidak berarti bahwa para sahabat kikir kepada beliau. Beliau hanya ingin memberikan pelajaran kepada umatnya, bahwa beliau menerima hadiah dari non-muslim, selama mereka tidak berbuat jahat dan makar, dalam keadaan damai maupun perang.

Contoh lainnya, suatu hari jenazah seorang Yahudi lewat di depan Nabi. Lalu beliau berdiri. Para sahabat berkata, “Itu adalah jenazah Yahudi!,” beliau menjawab, “Bukankah dia juga manusia?”.[20] Ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW adalah seorang moderat, sangat menghargai semua orang walaupun berbeda suku, ras, dan agama.

Penekanan Nabi Muhammad SAW terhadap toleransi dalam Piagam Madinah dan berbagai praktik baik tersebut mencerminkan upayanya untuk mewujudkan kedamaian dan ketenteraman masyarakat dengan segala perbedaannya.

Sikap toleran mendorong sikap kasih sayang terhadap sesama umat manusia, pun sesama agama, juga mereka yang berbeda agama. Tentu saja, pandangan moderat Nabi Muhammad SAW diuji oleh sikap perlawanan, fitnah, dan cemoohan pihak yang tidak bersetuju. Namun demikian, terhadap semua tindakan negatif tersebut, Rasulullah Muhammad SAW tetap

[20] Abi ‘Abdillah Muhammad Ibn Isma’il Ibn Ibrahim al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Kairo: Dar Ibn al-Haitsam, 2004), cet. ke-1

bersikap lemah lembut. Sikap demikian menimbulkan simpati dan keinginan golongan non muslim untuk memasuki Islam. Selain itu, sifat Rasulullah ini dapat membuat golongan non-muslim yang ada di Madinah mendengarkan seruan-seruan kebaikan dan perdamaian yang disampaikannya.

Nabi Muhammmad saw. mengajarkan kepada umatnya untuk bersikap moderat atau tengah-tengah dalam berbagai hal, termasuk dalam beragama. Tidak berlebih-lebihan dalam ber-ibadah sehingga melupakan kehidupan dunia. Ataupun sebalik-nya. Semua harus dijalani secara seimbang yang proporsional.

Bahkan dalam sebuah kesempatan, Nabi Muhammad saw. pernah menegur Abdurrahman bin Amr bin Ash karena ber-lebih-lebihan dalam beribadah sehingga mengabaikan istrinya. Hal ini disebabkan karena Abdullah bin Amr menghabiskan waktunya hanya untuk salat; baik wajib ataupun sunah, puasa, dan zikir. Sehingga dia mengabaikan kewajibannya sebagai seorang suami kepada istrinya.

Istri Abdullah bin Amr mengeluh dengan kelakuan suami-nya yang lebih mementingkan ibadah dan melupakan dirinya. Istrinya pun mengadukan hal tersebut kepada Nabi Muhammad saw. dan menceritakan perilaku suaminya yang seperti itu. Nabi Muhammad saw. kemudian memanggil Abdullah bin Amr dan memerintahkan untuk bersikap moderat. Tidak berlebih-lebihan dalam beragama.

"*Abdullah, saya itu juga sering menjalankan ibadah salat, puasa dan ibadah lainnya. Tapi saya juga istirahat juga 'berkum-pul' bersama istriku. Kalau dirimu beribadah terus tanpa memberi perhatian istrimu maka tidak kuakui sebagai umatku*," kata Nabi Muhammad saw.

Di lain waktu, hal yang sama juga dilakukan Nabi Muham-mad saw. kepada sahabatnya yang lain, Hanzhalah. Nabi Muhammad saw. memerintahkan Hanzhalah untuk berlaku

moderat.[21] Pada saat itu Nabi Muhammad saw. menyampaikan sebuah wejangan kepada para sahabatnya di sebuah majelis sehingga membuat hati mereka tersentuh dan menangis. Hanzhalah yang hadir pada kesempatan itu juga bergetar hatinya hingga menitikkan air mata. Setelah majelis selesai, Hanzhalah pulang ke rumah. Ia berbincang-bincang dengan istrinya tentang hal ihwal duniawi. Perbincangan itu rupanya membuat Hanzhalah terbuai sehingga membuatnya melupakan apa yang telah ia rasakan ketika bersama Nabi Muhammad saw.

Hanzhalah merasa dirinya telah melakukan kemunafikan. Alasannya, sebelumnya dia menangis sesenggukan dan hatinya bergetar ketika mendengar wejangan Nabi Muhammad saw., namun sesaat setelahnya dia dengan istrinya asyik membicarakan hal-hal yang bersifat duniawi dan melupakan apa yang dirasakan ketika bersama Nabi Muhammad saw.

Ternyata, apa yang dialami oleh Hanzhalah juga direspons dengan perasaan yang oleh Abu Bakar . Kemudian aku dan Abu Bakar pergi menghadap Rasulullah SAW dan mengutarakan apa yang mereka rasakan. Lalu Rasulullah menjawab:

"*Demi Rabb yang jiwaku berada di tangan-Nya. Seandainya kalian mau kontinu dalam beramal sebagaimana keadaan kalian ketika berada di sisiku dan kalian terus mengingat-ingatnya, maka niscaya para malaikat akan menjabat tangan kalian di tempat tidur dan di jalan kalian. Namun Hanzhalah, lakukanlah sesaat demi sesaat (rileks).*" Beliau mengulanginya sampai tiga kali.

Jawaban Rasulullah di atas mengindikasikan bahwa dalam beragama harus diserta dengan cara dan pengalaman yang rileks. Semua ada saat dan waktunya. Sifat manusiawi inilah

---

[21] Muslim ibn al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, (Libanon: Dar al-Kutub alIlmiyah, 2000), No. 2750.

yang seharusnya disadari oleh sementara pemeluk agama yang menjadikan Islam sebagai agama yang selalu serius dan kaku. Sehingga justru menjauhkan orang dari nilai-nilai ajaran Islam.

Jejak moderatisme Islam di atas menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang proporsional, masuk akal dan gampang. Ia tak hanya berbicara persoalan ukhrawi, ritus-ritus dan spiritual. Namun, Islam juga mengakomodir aspek-aspek kemanusiaan agar Islam diterima dengan ikhlas dan penuh keridhaan.

C. Anatomi Islam Moderat dalam Al-Quran

Istilah moderasi dalam Islam sebagaimana pembahasan sebelumnya, seringkali diidentikkan dengan istilah *tawasuth* dan atau *wasathiyah.* Keduanya istilah tersebut, merujuk pada modus keberagamaan yang toleran, terbuka dan tidak ekstrem. Dalam ajaran Islam, *wasathiyah* mengarah pada pemaksaan bahwa masyarakat muslim merupakan komunitas atau umatnya yang adil, seimbang, dan proporsional. Sehingga cara pandang moderat berlaku dalam semua dimensi kehidupan seorang pemeluk agama Islam.

Wasathiyah atau moderasi saat ini telah menjadi diskursus dan wacana keIslaman yang diyakini mampu membawa umat Islam lebih unggul dan lebih adil serta lebih relevan dalam berinteraksi dengan peradaban modern di era globalisasi dan revolusi industri, informasi dan komunikasi. *Wasathiyah* Islam bukanlah ajaran baru atau ijtihad baru yang muncul di abad atau era hari ini.

Namun perlu diketahui, bahwa sifat atau nilai-nilai *wasathiyah* Islam telah ada seiring dengan turunnya wahyu dan munculnya Islam di muka bumi pada 14 abad yang lalu. Hal ini dapat dilacak oleh siapapun melalui pemahaman dan penji-waan terhadap tradisi sejarah Islam yang tercermin dalam teks

suci al-Quran, pola hidup Nabi Muhammad saw, sahabat dan para salaf saleh. Arah pemikiran Islam "*wasathiyah*" ini menjadi sesuatu yang baru dan fenomenal dalam narasi dan pemikiran Islam global, karena disebabkan oleh fenomena radikalisme dan terorisme yang mengatasnamakan ajaran Islam. Sehingga secara *ghalib* dipahami bahwa konsep moderasi Islam merupakan istilah yang *vis a vis* dengan radikalisme dan ekstrimisme dalam Islam.

Konsep pemikiran moderasi Islam menjadi semakin menarik karena diramaikan dengan berbagai macam karya akademik, gerakan sosial Islam dan didukung oleh Negara-negara Islam dunia. Hal ini diakibatkan setelah dunia Islam dirisaukan dengan munculnya arus pemikiran dan gerakan yang mengatasnamakan Islam. Yaitu pemikiran dan gerakan pertama, mengusung model pemikiran dan gerakan yang kaku dan keras, atau sering disebut dengan *Al-Khawarij al-judud* (New Khawarij).

Kelompok ini melihat bahwa Islam adalah agama *nash* dan konstan, tidak menerima perubahan dan hal-hal baru dalam ajaran-ajarannya khususnya dalam akidah, ibadah, hukum dan muamalat, sehingga perlu membersihkan anasir-anasir syirik dan bid'ah dari akidah, ibadah, hukum dan muamalat umat. Paham dan pemikiran ini telah menimbulkan kesan negatif terhadap Islam, bahkan melahirkan stigma buruk terhadap Islam sebagai agama yang keras, tertutup, radikal intoleran dan tidak humanis.

Sementara arus pemikiran dan gerakan lain yang juga mengatasnamakan Islam, adalah pemikiran dan gerakan liberasi Islam, atau sering disebut dengan *Muktazilah al-judud* (*new muktazilah*), yang mengusung narasi dan pemikiran rasionalis dan kebebasan penuh terhadap Islam.

Gerakan ini melihat bahwa Islam adalah agama rasional dan cair terhadap semua budaya dan perkembangan zaman. Sehingga Islam harus berubah dan mengikuti perkembangan zaman dalam syari'ah, kaifiyat ibadah, hukum, muamalat bahkan sebagian akidahnya.[22] Bila arus pemikiran pertama kaku, keras dan tidak mudah menerima hal-hal baru dalam agama, maka arus pemikiran atau arah pemikiran kedua berpendapat sebaliknya, mereka menerima semua perubahan, membolehkan semua hal-hal baru ke dalam Islam termasuk pemikiran, budaya dan kehidupan barat. Alian ini berani memastikan bahwa ada nash-nash Al-Qur'an dan As- Sunnah yang tidak lagi relevan dalam kehidupan manusia modern. Sehingga banyak yang harus dianulir, revisi atau paling minimal, ditafsirkan ulang sehingga terkesan logis dan rasional untuk dapat diterima akal. Implikasinya, pemikiran ini lebih mendahulukan supremasi akal daripada otoritas teks-teks suci (*an-Nushus al-Muqaddasah*)

Para Ulama Islam modern, menyadari kondisi benturan dua arus pemikiran yang saling bertentangan ini, antara arus pemikiran ekstrem kanan (*tafrith*) dan ekstrem kiri (*ifrath*), sangat berbahaya bagi peradaban Islam dan kehidupan umatnya dalam persaingan peradaban dunia. Oleh karena itu ulama-ulama Islam *wasathiy* (moderat), seperti Abu Zahrah, Syekh At-Thahir Ibnu Asyur, Muhammad Al-Ghazali, Yusuf Al-Qardhawi, Wahbah Az-Zuhaili, Ramadhan Al-Buthiy dan lain-nya. Para ulama ini mulai berusaha mengarahkan umat Islam untuk memahami dan mengimplementasikan ajaran Islam yang

[22] Lihat pikiran-pikiran Fuad Zakaria, Husain Ahmad Amin, Said Al-Asymawi dan Faraj Faudah tentang liberasi Islam dalam Muhammad Al-Khair Abdul Qadir, *Ittijahaat Haditsah fi Al-Fikr Al-Almani*, (Khurtum: Ad-Daar As-Sudaniyah Lil Kutub, 1999), hal 11-23

wasathiy, lebih moderat, tidak ekstrem radikal, namun tidak juga ekstrem liberal.

1. Islam Moderat dalam Teks al-Quran

Al-Qur'an telah disepakati secara konsensus (ijma') oleh para ulama Islam setiap generasi dari masa Rasulullah SAW sampai kiamat, bahwa dia adalah referensi utama dan tertinggi dalam Islam, baik secara akidah dan syari'at maupun sebagai penjaga moralitas. Al-Qur'an telah menjelaskan dengan mendasar, akurat dan relevan tentang hakikat arah pemikiran *wasathiyah* dalam kehidupan umat Islam pada banyak ayat dalam Al- Qur'an. Dari isyarat Al-Qur'an ini lahirlah pandangan-pandangan dan konsep serta manhaj moderasi Islam dalam setiap aspek kehidupan umat. lalu bagaimana pengertian dan hakikat *Wasathiyah* menurut Al-Qur'an?.

Adalah Muhammad Ali As-Shalabiy (2007M) seorang cendekia yang berhasil menulis satu tesis penting saat studinya di salah satu universitas Sudan tentang konsep *wasathiyah.* Karya penting yang sukses ditulis oleh as-Shalabiy ini bertajuk "*Al-Wasathiyah fil Qur'an Al-Karim*. Menurut As-Shalabi bahwa akar kata *Wasathiyah* di dalam al-Quran memiliki empat varian yang memiliki kemiripan antara satu dengan yang lain.[23] Secara rinci akar kata *wasathiyah* dalam al-Quran dijelaskan dibawah ini:

a. *Wasathiyah* Bermakna Adil dan Pilihan

Dalam teks al-Quran yang secara tegas menggunakan istilah *washatiyah* terdapat dalam surah al-Baqarah: 143, sebagaimana penulis kutip dibawah ini:

[23] Ali Muhammad As-Shalabiy, *Al-Wasathiyah fil Qur'an Al-Karim*, hal. 27.

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاۤءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا ۗ

"*Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan40) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.*."

Ayat di atas seara tegas menunjukkan istilah *wasathan* yang dilekatkan dengan lafadz *ummat.* Secara riwayat, sebagaimana berhasil direkan melalui cerita Abu Said Al-Khudri ra, bahwa Nabi saw menjelaskan makna *ummatan wasathan* dalam ayat ini adalah "keadilan" (HR. Tirmidzi, Shahih). At-thabari juga menjelaskan bahwa makna "*wasathan*" bisa berarti "posisi paling baik dan paling tinggi".[24] At- Thabari mengutip Ibnu Abbas ra, Mujahid dan Atha' saat menafsirkan ayat 143 berkata: "*Ummatan Washathan* adalah "keadilan" sehingga makna ayat ini adalah "Allah menjadikan umat Islam sebagai umat yang paling adil".[25] Al-Qurthubi juga menjelaskan bahwa kalimat *wasathan* memiliki makna keadilan, karena sesuatu yang paling baik adalah yang paling adil".[26] Ibnu Katsir berpandangan bahwa *wasathan* dalam ayat ini maksudnya paling baik dan paling berkualitas".[27]

Para ahli tafsir lain seperti Abdurrahman As-Sa'diy dan Rasyid Ridha menafsirkan bahwa makna *washathan* dalam ayat ini adalah keadilan dan kebaikan".[28] Dari beberapa hadits Nabi

[24] Ibnu Jarir At-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, vol 2 (Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, 2004), hal 7,
[25] Ibid, hal 8
[26] Muhammad bin Ahmad Al-Anshari Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran* (Tafsir Al-Qurthubi), vol 1, (Kairo: Maktabah Al-Iman, tt), hal 477
[27] Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-adzim*, vol 1, (Beirut: Daar Al-Fikri, 1994), hal 237
[28] Ali Muhammad As-Shalabiy, *Al-Wasathiyah fil Qur'an Al-Karim*, hal 17

saw dan penjelaskan para mufassir dari kalangan Sahabat dan tabi'in serta para mufassir generasi setelahnya sampai mufassir modern, menyimpulkan satu jawaban yang senada, bahwa makna *wasathan* pada surat Al-Baqarah 143 ini adalah; "Keadilan dan kebaikan, atau umatan *wasathan* adalah umat yang paling adil dan paling baik"

Dari pemahaman ini dapat dikatakan bahwa secara alamiah, umat Islam harus menjadi *trendsetter* satu komunitas masyarakat beragama yang menunjukkan sikap adil, berkualitas dan baik di tengah komunitas masyarakat lain. Ini berarti sikap dasar ini secara jelas tidak sejalan dengan citra Islam yang menunjukkan sikap bengis, sadis dan tidak manusiawi. Pada posisi paling rendah, tidak menghargai perbedaan dan bersikap intoleran, secara otomatis berposisi biner dengan cara pandang dan cara sikap Islam moderat.

b. *Wasathiyah* bermakna paling baik dan pertengahan

Istilah moderat selanjutnya terdapat juga pada surat al-Baqarah yang merujuk pada sikap mendayung di tengah dua kutub pemikiran yang ekstrem, yaitu dengan menunjukkan sikap yang pertengahan.

حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ

"*Peliharalah semua salat (fardu) dan salat Wusṭā.75) Berdirilah karena Allah (dalam salat) dengan khusyuk*." (al-Baqarah: 238)

Para Ahli tafsir seperti At-Thabari berkata bahwa maksudnya adalah Shalat Ashar, karena terletak di tengah-tengah shalat lain antara subuh dan zuhur serta maghrib dan isya".[29] Al-Qurthubi berkata: "*Al-Wustha* bentuk feminism dari kata *wasath* yang berarti terbaik dan paling adil".[30] Menurut Ibnul Jauziy,

---

[29] Ibnu Jarir At-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, vol 2, hal 567

[30] Al-Quthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran* (Tafsir Al-Qurthubi), vol 1, hal 296

maksud ayat ini ada 3 makna: pertama: Terkait dengan shalat yang terletak pada pertengahan, kedua: paling tengah ukurannya dan ketiga: karena paling *afdhal* kedudukannya".[31] Jadi tidak ada kata makna lain dari kata *wustha* dalam ayat ini selain "paling tengah, paling adil dan paling baik.

c. *Wasathiyah* dimaknai sebagai paling baik, ideal dan berilmu

Konsep *wasathiyah* dalam al-Quran juga merujuk pada pendefinisian yang mengarah pada pengertian ideal, paling baik, dan berilmu. Ketiganya merupakan makna yang terkandung dalam satu kata, yakni *ausath,* sebagaimana ayat dibawah ini:

قَالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُوْنَ

"*Seorang yang paling bijak di antara mereka berkata, "Bukankah aku telah mengatakan kepadamu hendaklah kamu bertasbih (kepada Tuhanmu)?"* (al-Qolam: 28)

Ibnu Abbas ra dan At-Thabari berkata: Bahwa yang dimaksud dengan kata *aushatuhum* adalah "Orang yang paling adil dari mereka".[32] Al-Qurthubi menafsirkan ayat 28 surat Al-Qalam ini adalah "orang yang paling Ideal, paling adil dan paling berakal dan paling berilmu".[33] Dalam ayat ini juga dapat disimpulkan bahwa makna kata *ausathuhum* adalah "paling adil, paling baik atau ideal dan paling berilmu".

Melalui tafsiran para ulama ini, bahwa moderasi Islam yang terkandung dalam lafadz *wasathiyah* memiliki makna yang multidemensional. Ia tak hanya cerminan lelaku, sikap atau cara pandang. Namun juga harus merujuk pada satu kriterium lain, yaitu berilmu. Artinya, indikasi Islam moderat adalah mereka yang memiliki piranti keilmuan yang baik. Dengan istilah lain,

[31] Ali Muhammad As-Shalabiy, *Al-Wasathiyah fil Qur'an Al-Karim*, hal 20
[32] Ibnu Jarir At-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, vol 16, hal
[33] Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran* (Tafsir Al-Qurthubi), vol 10, hal 126

sulit memiliki sikap moderat kalau beragama hanya bermodal semangat dan *ghirah,* tanpa didukung dengan keilmuan yang baik.

d. *Wasathiyah* bermakna tengah-tengah atau pertengahan

Tafsir selanjutnya tentang konsep *wasatahiyah* merujuk pada satu ayat dibawah ini:

فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًاۙ

"*lalu menyerbu ke tengah-tengah kumpulan musuh*," (al-Adiyat: 5)

Ayat diatas dipahami dan maknai oleh At-Thabari, Al-Qurthubi dan Al-Qasimi yang mengarahkan pada maksud ayat berada ditengah-tengah musuh". Musuh dalam konteks ini adalah satu kelompok Islam yang memiliki cara pandang yang mengatasnamakan Islam, namun justru tanpa disadari mereduksi dasar-dasar keislaman itu sendiri. Dengan demikian, *positioning* kelompok moderat tidak memihak pada dua kutub pemikiran yang menjadi musuh Islam, baik dengan "ideologi darahnya" yang dikenal bengis dan menebar teror. Begitu pula menolak segala upaya kontekstualisasi ajaran Islam yang justru mengarah pada cara pandang liberal, yang berimplikasi menghalalkan sesuatu yang jelas-jelas haram.

Demikian hakikat *washathiyah* dalam Al-Qur'an sesuai dengan penafsiran yang dipercaya dan otoritatif berdasarkan riwayat yang shahih. Dari empat ayat Al-Qur'an yang berbeda-beda tentang kata *wasathiyah* di atas, dapat dipahami bahwa *wasathiyah* dalam kalimat dan istilah Al-Qur'an adalah keadaan paling adil, paling baik, paling pertengahan dan paling berilmu. Sehingga umat Islam adalah umat yang paling adil, paling baik, paling unggul, paling tinggi dan paling moderat dari umat yang lainnya.

2. Anatomi Islam Moderat

Jika diibaratkan anggota tubuh, Islam yang memiliki sikap moderat memiliki anatomi yang dapat diindikasikan sebagai bagian dari pengejawentahan moderatisme Islam. Memahami antar bagian menjadi sangat penting sebagai identifikasi dengan pandangan kelompok lain. Karena posisinya yang berada "di ruang antara", maka mendedah artikulasi *wasathiyah* dalam Islam menjadi sesuatu yang niscaya. Beberapa aspek moderasi Islam khususnya dalam konteks keindonesiaan dapat dikategorikan sebagaimana dibawah ini:

a. Moderasi dalam Beragama

Moderasi dalam konteks agama berarti menyusup pada relung-relung pemikiran ajaran Islam yang multi dimensional. Karena Islam adalah agama ilmu, yang sampai saat ini dan nanti terpelihara oleh keilmuan ulama, maka sikap moderasi beragama adalah cara bagaimana memahami Islam dengan moderat dari berbagai disiplin ilmu, mulai dari akidah, fikih, tafsir, sejarah, tasawuf dan dakwah. Dalam ilmu akidah (teologi), Islam Moderat dipresentasikan oleh aliran al-Asy'ari-yah. Aliran ini muncul sebagai respon dari menggeliatnya dua kutub ekstrem keagamaan, yaitu sebagai usaha menengahi antara Muktazilah yang sangat rasional dengan "*salafiyah*" yang sangat tekstual.[34] Keduanya sama-sama berada pada titik "ekstrem". Rasionalitas yang berlebihan acapkali mengaburkan kejernihan akidah

[34] Term *Salafiyah* dalam konteks tulisan ini merujuk pada satu kelompok Islam yang belakangan dikenal dengan istilah Wahabi, yang seringkali mendasarkan pemahaman keislamannya secara kaku, rigid karena berbasis pada pemikiran skriptualis-tekstualis. Sehingga agama terkesan ekslusif dan alergi terhadap tuntutan zaman dan perbedaan pandangan. Oleh sebab itu, istilah *salafiyah* dengan demikian tidak dimaksudkan merujuk pada satu babakan sejarah dalam Islam antara kurun waktu abad pertama sampai ketiga hijriyah.

Islam, sebaliknya tekstualitas yang berlebihan bisa saja menyebabkan kejumudan dalam berij-tihad.[35]

Begitu pula dalam ilmu syariah, kemoderatan Islam dapat dipahami sebagai usaha dialektika antara teks dan realitas yang selalu berjalan lurus dalam mengeluarkan sebuah hukum, karena maksud Tuhan yang tertuang dalam Al-Qur'an dan Hadis tak pernah berseberangan dengan kemaslahatan umat manusia. Lagi-lagi dalam syariat, keseimbangan antara teks dan konteks menjadi sebuah kemestian untuk menghasilkan hukum Islam yang penuh rahmat bagi umat manusia. Penjembatan antara teks dan konteks inilah, maka diperlukan instrumen ijtihadi dalam mengukur kadar moderatisme Islam. Usaha ini untuk mengawal mandat Islam sebagai agama rahmat, relevan dan kontekstual sesuai dengan sebuah kredo "*shalih li kulli zaman wa makan*".

Untuk diketahui bahwa syariah berhasil membawa umat kepada kemajuan dan kesejahteraan karena memiliki karakteristik moderat-proporsional yang terdiri atas aspek teistis *(rabbaniyyah)*, etis *(akhlaqiyyah)*, realistis *(waqi'iyyah)*, humanistis *(insaniyyah)*, sistematis *(tanāsuqiyyah)*, dan komprehensif (*syumuliyyah*). Dengan karakteristik demikian, syariah ini tetap relevan bagi setiap situasi dan kondisi zaman.[36]

Syariah Islam tidaklah kaku seperti yang disinyalir bahkan diamalkan oleh sebagian orang. Syariah dapat mengakomodir perubahan sosial, posisinya demikian menjadikan Islam sebagai bersifat universal dan manusiawi, dapat menjadi rujukan dalam memecahkan problematika masyarakat masa kini maupun masa

---

[35] Muammad Bakry, Andi Aderus Banua, dkk, *Konstruksi Islam Moderat: Menguak Rasionalistas, Humanitas dan Universalitas Islam,* (Yogjakarta: ICATT Press, 2018), hal. vii.

[36] Bandingkan dengan Fathi al-Durayni, *Khashaish al-Syari'ah al-Islamiyah fisiyasah wal Hukm* (Beirut; Muassasah al-Risalah, 2013), hal. 15.

akan datang. Ketika syariah Islam bertujuan untuk kepentingan umum, maka artinya syariah mampu melalukan dialektika, luwes dan tidak jumud (stagnan). Syariah didasari pada logika, bahasa dan juga adat istiadat. Kondisi inilah kemudian dikenal dengan dua aspek besar dalam agama Islam, yaitu: *tsawabit* dan *mutaghayyirat*.[37]

b. Moderasi dalam Berbangsa dan Bernegara

Jika mengamati pandangan para pakar politik Islam di Indonesia, maka paradigma hubungan antara agama dan negara di Indonesia cenderung berkembang di antara pemikiran formalistik dan substantialis. Kelompok formalisme keagamaan cenderung melakukan politisasi agama, menggunakan titah Tuhan sebagai alat legitimasi kekuasaan. Sedangkan kelompok substantialis keagamaan cenderung melaksanakan substansi agama ke dalam proses politik.

Politik Islam Indonesia dengan nalar moderatisme, hematnya tidak dipersempit hanya dalam pengertian politik praktis, meskipun politik praktis termasuk salah satu bentuk manifestasi politik Islam Indonesia itu sendiri. Sebagai masyarakat dengan populasi terbanyak di negeri sendiri, umat Islam yang moderat perlu menjadi garda terdepan untuk ikut ambil bagian dari proses "puritanisme politik" yang dikotori oleh perilaku dan pola kepemimpinan yang koruptif, manipulatif, dan borjuis serta tidak adil. Dalam perpolitikan, berbangsa dan bernegara, bagi kalangan Islam moderat tidak memandang penting terhadap bentuk sistem kenegaraan. Namun yang terpenting adalah substansi dan nilai yang bisa diartikulasikan mewujudkan negara berperadaban. Tidak peduli bentuk

[37] Jika *tsawabit* adalah sesuatu yang mutlak dan tidak berubah: seperti dasar-dasar keimanan. Maka *mutagayyirat* adalah sesuatu yang relatif dan selalu ada perubahan sebagaimana realitas sosial-kemanusiaan.

negaranya: khilafah, keamiran, republik, kerajaan atau sekuler sekalipun, jika negara mampu melindungi hak beragama, berlaku adil, bijak sana dan menegakkan HAM, maka sudah bisa dikatakan sebagai "negara yang Islami".

Politik Islam Indonesia di sini dalam makna yang luas, tapi jelas. Politik Islam Indonesia diartikan dengan bagaimana Islam dipraktikkan utuh oleh umat Islam di berbagai aspek kehidupan dalam komitmen keindonesiaan untuk tujuan kesejahteraan, keadilan, dan kemakmuran rakyat bangsa. Pada titik inilah menjadi jelas perbedaan antara politik Islam moderat, bukan hanya sekedar "Islam Politik". Identitas hakiki politik Islam Indonesia adalah harmonisasi gerakan umat Islam Indonesia di bidang ekonomi, budaya, demokrasi, dan *bargaining* diplomasi dengan masyarakat global untuk mewujudkan bangsa Indonesia yang maju dan berdaya saing, namun tetap memegang teguh prinsip ketuhanan dan kemanusiaan sekaligus.

c. Moderasi dalam Bermasyarakat

Sisi moderatisme paling menonjol dalam pemikiran Islam adalah mengedepankan sikap toleran dalam perbedaan. Keterbukaan menerima keberagamaan (baca: inklusivisme); baik beragam dalam mazhab maupun beragam dalam beragama. Perbedaan tidak menghalangi untuk menjalin kerja sama, dengan asas kemanusiaan. Meyakini agama Islam yang paling benar, tidak berarti harus melecehkan agama orang lain. Sehingga akan terjalin satu konsensus sosial melalui semangat persaudaraan dan persatuan antar agama, sebagaimana yang pernah terjadi di Madinah di bawah komando Rasulullah Saw.

Kata *wasath* dalam konteks bermasyarakat adakalanya menjadi sifat bagi umat manusia secara kolektif (*ummah*) dan menjadi sifat bagi individu. *Wasthiyatul ummah* adalah predikat terbaik, adil dan kedamaian yang dimiliki umat Islam. Sedangkan *Wasthiyatul Fardi* adalah seseorang yang berdiri pada posisi

di tengah dalam segala urusan dengan mengambil yang paling utama, paling baik dan dan seimbang.

Moderatisme sosial berarti muslim tidak memiliki sifat eksklusif, mengalienisasikan diri di tengah problem dan realitas masyarakat sekitar. Tidak merasa diri paling saleh sehingga merasa perlu menghardik dan memandang rendah masyarakat lain. Sifat superioritas terhadap agama, kadang kala menjebak manusia ke dalam jurang penyakit egoistik, individual dan nir-sosial.

d. Moderasi dalam Berbudaya

Dalam konteks keindonesiaan, memisahkan budaya dengan masyarakat merupakan sebuah perlakuan yang tidak simpatik. Hal ini disebabkan karena kultur bangsa Indonesia sangat memegang teguh tradisi dan kebudayaan. Maka menjadi satu hal yang masuk akal jika orang-orang Indonesia dikatakan sebagai bangsa yang berbudaya. Namun, dalam perjalanannya terjadi fragmentasi dan problek dengan beberapa kelompok Islam yang terkesan apriori tergadap entitas kebudayaan. Hal ini disebabkan karena menurutnya, mengakomodasi budaya dalam berislama sama dengan mereduksi ajaran Islam itu sendiri.

Tentu saja anggapan demikian keliru belaka. Islam dan budaya merupakan dua kutub yang tak bisa dipisahkan. Bahkan dalam beberapa aspek hukum Islam, budaya dijadikan sebagai infrastruktur untuk menjalankan agama Islam. Dapat dipahami kemudian, bahwa kebudayaan, tradisi atau warisan-warisan bangsa menjadi piranti penting dalam merumuskan keagamaan di Indonesia.

Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai

kolektivitas tidak akan mendapat tempat.[38] Dalam khazanah keIslaman, budaya biasa dinamakan dengan '*urf* atau '*adah*.[39] Qardhawi menjelaskan bahwa '*urf* merupakan kebiasaan dan perilaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian dijadikan adat istiadat turun temurun, baik merupakan ucapan dan perbuatan, baik umum maupun khusus.[40] Karena '*urf* merupakan bagian tidak terpisahkan dari manusia, maka dalam merumuskan dan mengartikulasikan ajaran Islam, para cendekia memosisikan '*urf* sebagai salah satu instrumen penting. Selain itu, pentingnya posisi '*urf* ini juga dapat dilihat dari munculnya kaidah usul yang menyatakan: "*al-'adah muhakkamah".*

Sekilas mengenai posisi kebudayaan dalam Islam ini, bagi kalangan Islam moderat, memisahkan keagamaan dan kebudayaan sama halnya mereduksi sisi kemanusiaan itu sendiri. Sehingga dapat dipahami bahwa mengakomodir nilai-nilai

---

[38] Darori Amin (ed)., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gama Media, 2000), hal. 11.

[39] Menurut Lukito, '*Adah* (yang disinonimkan dengan '*urf*) dalam sejarah Islam memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal '*adah* berarti kebiasaan, adat, praktek, sementara arti kata '*urf* adalah "sesuatu yang telah diketahui". Beberapa ahli menggunakan definisi lughawi ini untuk membedakan antara kedua arti kata tersebut. Mereka berpendapat bahwa '*adah* mengandung arti "pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat digunakan baik untuk kepentingan individu ('*adah fardiyyah*) maupun kelompok ('*adah jama'iyyah*). Disisi lain, '*urf* didefinisikan sebagai "praktik yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh sesorang yang memiliki akal sehat". Oleh karenanya, '*urf* menurut arti ini lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara '*adah* lebih berhubungan dengan kebiasaan dari sekelompok kecil orang tertentu. Lihat, Ratno Lukito. *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001). hal. 1

[40] Yusuf Qardhawi, *Keluwesan dan Keluasan Syari'ah Islam dalam Menghadapi Perubahan Zaman*, terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hal. 30

kebudayaan ke dalam ajaran Islam dapat diidentifikasi sebagai salah satu karakteristik penting muslim moderat.

e. Moderasi dalam Berpolitik

Sunni dikenal dengan nama aliran tengah (moderat) karena terbentuk di tengah-tengah konflik politik yang sedang berkecamuknya. Yakni sikap pro dan kontra terhadap pemegang kekuasaan negeri dan dengan menggunakan basis agama sebagai dasar pijakan. Pada masa-masa paling dini di dalam sejarah, Islam mengalami *al-fitnat al-kubra*. Ada tiga fitnah besar yang banyak mempengaruhi jalan fikiran dan perkembangan pemahaman Islam. *Pertama*, pembunuhan Usman, *kedua*, peperangan Ali dengan Muawiyah, dan Ali dengan Aisyah, mertuanya sekaligus istri Nabi. *Ketiga*, pengejaran keturunan Umayyah oleh keturunan Abbasiyah.

Ketiga polemik politik yang ditunggangi oleh sentimen keagamaan di atas, menjadikan sisi kelam sejarah peradaban Islam. Sehingga, perlu refleksi kritis, upaya penyadaran dan pemahaman tentang bagaimana strategi yang bijak membawa aspirasi agama ke dalam kancah politik. Usaha ini tentu saja agar tidak mengalami jejak pahit tentang konflik politik di dalam Islam.

Moderatisme Islam, sangat menjauhi politisasi teks-teks suci keagamaan (*at-ta'yis an-Nushus al-Muqaddatsah*) untuk kepentingan politik. Perselingkuhan antara *kalimah at-Thayyibah* dengan agenda politik, dalam sejarahnya, tak pernah lepas dari kekacauan, konflik dan pertumpahan darah. Agenda politik bagi muslim Nusantara menjadi sangat urgen karena Indonesia, negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, dikenal oleh masyarakat internasional sebagai salah satu negara Islam moderat. Peristiwa GNPF MUI, demo 212, 411 yang terjadi pada kisaran 2016 dan 2017 harusnya menyadarkan tentang

kerentanan muslim Indonesia dalam mengawal kepentingan politik.

Gelaran Pilkada DKI Jakarta 2017 dan Pilpres 2019 sudah sangat cukup memberikan pelajaran sangat berarti bagi komunitas Islam Indonesia, betapa agama yang diseret dalam kepentingan politik, akan berdampak terhadap perpecahan dan konflik sosial yang menguras energi sekaligus mengancam persatuan bangsa. Moderasi dalam berpolitik dengan demikian, adalah upaya secara bijak, cerdas dan berwibawa menjadikan agama sebagai inspirasi dalam mengawal agenda demokrasi dan politik Indonesia.

D. Karakteristik Islam Moderat

Batas definisi yang tegas tentang moderasi beragama dikemukakan oleh Esposito, bahwa muslim moderat yaitu mereka yang menolak model keberagamaan yang ekstrem dan menyatakan kekerasan dan terorisme sebagai pandangan dan perilaku yang tidak dibenarkan agama.[41] Hal senada juga di kemukakan Fuller, Muslim moderat adalah mereka yang menolak gagasan kebenaran tunggal dari kelompok atau individu yang memonopoli definisi Islam, dan lebih mengutamakan untuk mencari pokok-pokok persamaan dengan kelompok keyakinan lain ketimbang mencari pokok-pokok perbedaannya.[42] Baik Esposito maupun Fuller memberikan definisi Islam moderat dan toleran dengan batas yang tegas untuk membedakan (antonim) dengan definisi Islam radikal.

---

[41] John L. Esposito, "Pengantar" dalam John L. Esposito (Ed), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* Terj. Dina Mardiya dan Amri Fakhriani, Langkah Barat Menghadang Islam. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004), hal. xii.

[42] Graham E. Fuller, "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation", *The American Journal of Islamic Social Sciences,* Vol. 22 No. 3, hal. 21-22.

Selanjutnya, dalam buku ini Islam moderat dalam konteks Indonesia dapat diidentifikasi memiliki beberapa karakteristik di bawah ini, antara lain:

1. Pola Pikir Rasional-Ilmiah

Seorang yang mampu berpikir proporsional, adil dan dialogis dapat dipastikan mereka memiliki kemampuan untuk memahami segala sesuatu dalam satu kerangka penalaran yang rasional dan ilmiah. Termasuk dalam konteks beragama. Sehingga moderatisme Islam terbangun dengan modal utama yaitu dengan mengedepankan semangat berpikir ilmiah menurut fitrah dan hukum *sunnatullah*. Dinamis, lues, namun tetap progresif sesuai dengan perkembangan ilmu penge-tahuan.[43] Muslim yang moderat, setidaknya memiliki cara pan-dang yang rasional dalam memahami agama: tidak gegabah menyimpulkan dan terlalu reaksioner dalam mengambil tinda-kan.

Berpikir rasional dalam beragama yaitu sebuah paradigma berpikir yang menempatkan teks-teks keagamaan berdasarkan nalar dan daya pikir yang dialektik. Mampu mendialogkan antara agama dan akal sehingga dapat menjalin sinergitas, sehingga teks-teks keagamaan menyangkut kehidupan manusia dapat ditafsirkan dan dimaknai secara komprehensif, kontekstual, dan menyeluruh. Disamping rasional, kalangan muslim moderat juga bersikap adil sejak dalam pikiran, secara alamiah dan ilmiah, mereka memiliki kesediaan, kesanggupan, dan penerimaan diri terhadap produk- produk ilmu pengetahuan dari luar dirinya.

Kaum Islam moderat mempunyai semangat berpikir ilmiah, mereka menerima dan mendudukkan ilmu pengetahuan sebagai instrument mengarungi kehidupan. Dalam kaitan ini

[43] Abd al-Halim Mahmud, *al-Islam wa al-'Aql*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, t.t), hal. 34.

aspek pengetahuan dan religiositas keagamaan menjalin kebersamaan dan berdampingan. Sehingga satu sama lain tidak saling menafikan, atau bahkan dibenturkan. Akal menjadi modalitas penting bagi seorang muslim karena melalui penalaran akal, manusia memiliki kemampuan dan kecanggihan guna mendudukkan secara adil sebagai instrumen di mana bahasa-bahasa sakral agama dapat diterjemahkan, ditafsirkan, dan dimaknai dalam kehidupan. Dengan peran akal, maka pesan agama yang sebelumnya berada dalam alam abstrak dapat dibumikan secara nyata ke dalam kehidupan masyarakat.[44]

2. Humanis-Manusiawi

Toleransi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai suatu sikap atau sifat yang; menghargai, membiarkan, membolehkan terhadap pendirian, pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, dan kelakuan yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri. Berlandaskan pengertian ini, toleran dalam berIslam yang moderat mengandaikan pada satu perwujudan sikap keberagaman yang senantiasa terbuka dan membuka diri pada setiap bentuk keagamaan yang di luarnya. Baik itu menyangkut pemikiran, ritual, ajaran, dan sebagainya.

Dalam diskursus keagamaan global, perilaku keberagaman yang toleran juga dibahasakan sebagai cara keagamaan yang inklusif. Yaitu satu perilaku keagamaan yang memiliki kecenderungan untuk melebur dengan agama-agama lain di luar keyakinan. Perlawanan dari inklusif adalah eksklusif. Kebalikannya, pola keberagaman eksklusif memiliki kecenderungan menutup diri. Mempunyai kesadaran yang rendah melakukan

---

[44] Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal dalam Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hal. 27.

kerja sama dengan golongan lain yang tidak sejalan dengan paham dan agama mereka.

Selain itu, sisi manusiawi dalam moderatisme Islam adalah sifatnya yang memiliki tenggang rasa, yaitu tak segan ikut menghargai dan menghormati perasaan orang lain. Sifat ini juga dipahami sebagai suatu sikap hidup dalam ucapan, perbuatan, dan tingkah laku yang mencerminkan sikap menghargai dan menghormati orang lain sebagai bentuk menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Jika merujuk pada pengertian ini, maka berIslam moderat mensyaratkan atas perwujudan diri yang senantiasa menjunjung tinggi rasa kasih sayang, penghormatan, dan penghargaan kepada setiap orang yang memiliki latar (paham) keagamaan berlainan dengan kepercayaan kita. Sederhananya, moderat artinya bertenggang rasa yang pada puncaknya ada kesadaran, kesediaan, dan kesanggupan diri merangkul orang lain.

Dengan demikian, nilai kemanusiaan dalam Islam moderat merupakan kesanggupan diri menjaga perasaan orang lain terhadap perbuatan, sikap, dan tindakan kita. Sehingga dapat dikatakan setiap orang yang memiliki sifat tenggang rasa, maka dirinya akan selalu berhati-hati dalam setiap perilaku, sikap, dan tindakannya. Mereka yang memiliki sikap toleran yang berlebihan disebut permisif, sebaliknya jika tidak memiliki toleransi sama sekali disebut fanatik. Sedangkan terlalu mempunyai sikap tenggang rasa disebut paranoid, adapun sebutan *cuek* atau *ignorance* merupakan istilah bagi mereka yang tidak mempunyai sikap tenggang rasa sama sekali.

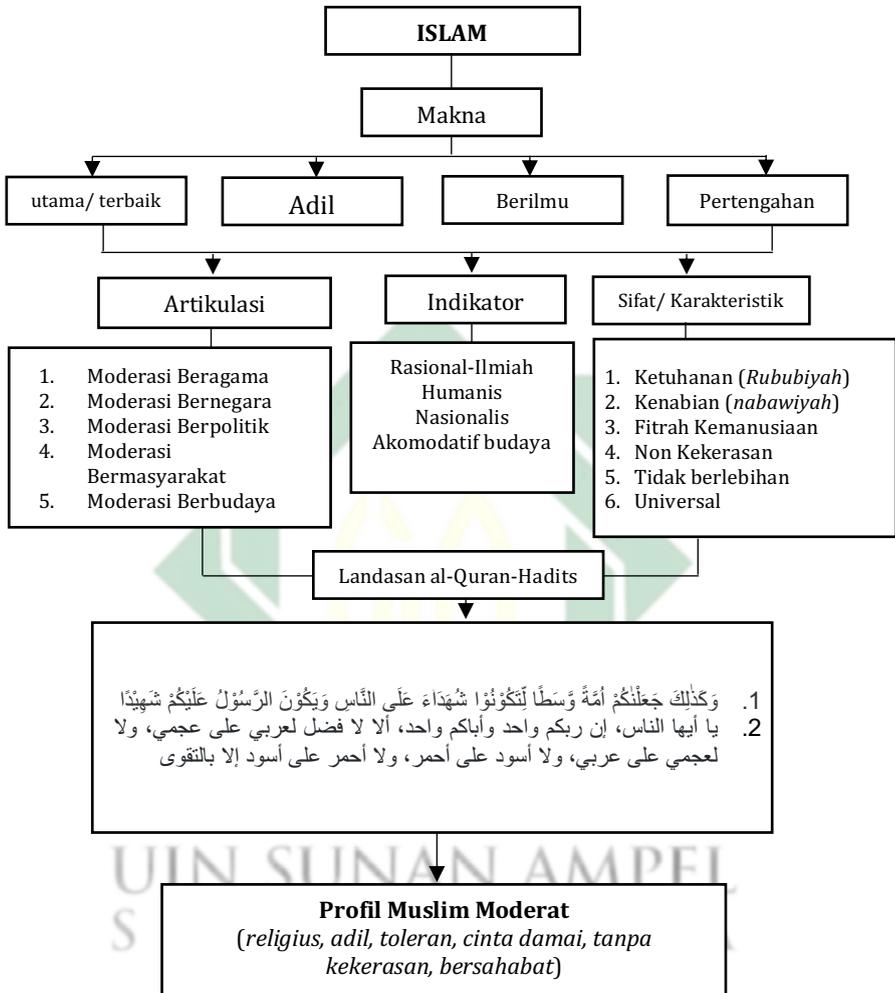
Selain itu, sisi humanis-manusiawi dari moderatisme Islam adalah sifat *tepa selira* yang merujuk pada pengertian dapat merasakan (menjaga) perasaan (beban pikiran) orang lain sehingga tidak menyinggung perasaan atau meringankan beban orang lain. Singkatnya: mau dan mampu merasakan apa

yang dirasakan oleh orang lain. Sikap tepa selira memiliki perhatian ganda, perhatian terhadap perasaan orang lain, dan perhatian terhadap perilaku diri.

3. Patriotik-Nasionalis

Dalam konteks kebangsaan, nilai moderatisme Islam di Indonesia tergambar jelas dalam bangunan struktur kebangsaan dan kenegaraan. Bangunan dasar tersebut merujuk pada keberadaan dua filosofis negara yang hari ini dikenal dengan *Pancasila* dan *Bhinneka Tunggal Ika*. Melalui Pancasila, Indonesia sebagai negara muslim terbesar memiliki posisi yang tidak moderat. Di satu sisi, Indonesia tidak menjadi negara berbasis agama (negara Tuhan), namun di posisi lain, Indonesia juga bukan negara sekuler yang menegasikan peran dan fungsi agama. Dengan demikian, Pancasila merupakan *common platform,* satu bentuk *kalimatun sawa* yang berhasil mempersatukan berbagai entitas dan karakter masyarakat Indonesia yang plural. Menjunjung tinggi keadilan, dan bersikap bijak dalam merespons sekian perbedaan. Baik perbedaan tersebut berbentuk kebudayaan, tradisi, suku, bahkan dalam wilayah (paham) keagamaan sekalipun. Kesemuanya diatur dalam satu kredo sakral yaitu: Bhineka Tungga Ika.

Bagan 1

Anatomi Islam Moderat dalam Konteks Keindonesiaan

BAB 2
GERAKAN ISLAM DI INDONESIA

"Gerakan Islam dalam buku ini, adalah sebuah istilah yang ditujukan kepada organisasi Islam di Indonesia yang ideologi, visi-misi dan orientasinya memiliki konektivitas dengan ideologi trans-nasionalisme Islam di luar negeri.

A. Gerakan Islam Indonesia: Sejarah, Genealogi dan Faktornya

Paham keagamaan (*madzhab; school of thought*) lahir disebabkan oleh cara manusia dalam mendekati dan memahami ajaran agama. Singkatnya, konsekuensi dari ini, muncul kelompok keagamaan (*firqah*) yang bermuasal dari cara seseorang memahami agama tersebut. Bahkan, pada posisi tertentu, akibat dominasi dan gesekan dengan kekuasaan, paham keagamaan bermetamorfosis menjadi partai politik (*hizb*) yang menjadikan ajaran teologi sebagai legitimasi gerakannya. Demikian halnya dalam sejarah umat Islam. Bahkan, terdapat variasi pendekatan yang akhirnya melahirkan sekte dalam satu *firqah* Islam. Ini disebabkan karena keragaman memahami Islam dengan segala aspek metodologinya.

Banyaknya penafsiran tersebut, berimplikasi pada munculnya banyak perubahan dalam Islam seperti paham, keya-

kinan, aliran dan gerakan-gerakan keagamaan. Perubahan tersebut disebabkan karena adanya perbedaan interpretasi dan cara pandang dalam memahami situasi dan kondisi yang terus berubah sebagai akibat dari berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi, walaupun kitab suci yang dijadikan pedoman hanya satu dan tidak pernah berubah. Dalam perkem-bangan-nya, di dunia Islam muncul gerakan-gerakan keislaman yang mempunyai ciri khas yang berbeda dengan Islam yang dominan, dipercayai dan diyakini oleh umat Islam secara umum.

Fenomena keberagaman gerakan Islam di era kontemporer telah mewarnai berbagai aktivitas dan dakwah dalam perkembangan Islam di era berikutnya. Salah satu yang menarik dalam kajian akademik akhir-akhir ini yaitu dengan munculnya gerakan Islam global atau disebut dengan *"Gerakan Islam Transnasional"*. Gerakan Islam di Indonesia, secara umum memiliki keterhubungan ideologi dengan visi gerakan Islam transnasional. Dapat dipahami, bahwa gerakan Islam memiliki ciri ideologi yang tidak lagi bertumpu dan berbatas pada konsep kenegaraan *(nation-state)*, melainkan cenderung fokus pada konsep ideologi yang menembus tapal batas teritori sebuah daerah. Gerakan ini cenderung didominasi oleh corak pemikiran normatif, skripturalis, fundamentalis yang terkadang secara parsial mengadaptasi gagasan dan instrumen modern.[45]

Beberapa organisasi Islam yang termasuk dalam kategori gerakan Islam transnasional dan memiliki kaki tangan di Indonesia antara lain: Ikhwanul Muslimin dari Mesir, Hizbut Tahrir dari Lebanon, Wahabiyah dari Arab Saudi, Jama'ah Islamiyah dari Pakistan, Gerakan Salafi Jihadis dari Irak dan Afganistan, serta Syi'ah yang berpusat di Iran. Gerakan Islam

---

[45] Aksa, "Gerakan Islam Transnasional: Sebuah Nomenklatur, Sejarah dan Gerakannya di Indonesia", *Yupa: Historical Studies Journal,* Vol. 1 No. 1 (2017), 2.

transnasional telah membawa pengaruh yang cukup kuat di Indonesia sampai saat ini. Spektrum gerakan dari organisasi ini adalah sama-sama mengedepankan formalisasi syariat dan memiliki agenda menegakkan khilafah dimana mereka tinggal. Gerakan Islam transnasional tersebut telah memiliki representasi gerakan baru Islam di Indonesia yang mempunyai jaringan dan anggota lintas-negara.

Gerakan Islam dalam buku ini, adalah sebuah istilah yang ditujukan kepada organisasi Islam di Indonesia yang ideologi, visi-misi dan orientasinya memiliki konektivitas dengan ideologi trans nasionalisme Islam di luar negeri. Sehingga, sering kali terjadi gesekan atau bahkan konflik dengan pola keberagamaan muslim lokal di Indonesia.

Dalam upaya menjelaskan terminologi Islam transnasional (*Islamic transnationalism*) sebagai sebuah nomenklatur, Masdar Hilmy meminjam pengertian yang diungkapkan oleh J. R Bowen yang mencakup tiga hal yaitu: (1) pergerakan demografis, (2) lembaga keagamaan transnasional, dan (3) perpindahan gagasan atau ide.[46] Tiga kriteria ini bisa dijadikan sebagai kaca mata baca mengenai eksistensi gerakan Islam di Indonesia. Menilik dari pola gerakannya dan genealogi gagasannya, akan tampak jelas, organisasi Islam di Indonesia sebagai sebuah gerakan, memiliki ketersambungan dengan organisasi Islam internasional seperti apa.

Perlu dipahami pula, bahwa munculnya gerakan Islam transnasional tidak terlepas dari kebangkitan Islam pada masa sebelumnya. Fenomena gerakan ini bisa ditarik ke belakang sejak kebangkitan dan pembaharuan Islam yang berkembang di Timur Tengah sejak abad ke-18. Beberapa gerakan Islam

[46] Masdar Hilmy, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). *Jurnal Islamica*, Vol. 6, No.1 (2011), hal. 2.

menandai era baru kebangkitan Islam di Timur Tengah antara lain: gerakan Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787) di Arabia bagian tengah yang melahirkan kelompok Wahabiyah. Selain itu, muncul juga gerakan pada abad ke-19 dan ke-20 yang dipimpin oleh tiga pemikir selanjutnya: Jamaludin al-Afghani (1839-1897) yang melahirkan gerakan Pan Islamisme, serta gerakan yang dipimpin oleh Muhammad Abduh (1849-1905), dan gerakan yang dipimpin oleh Rasyid Ridha (1865-1935).[47]

Gerakan yang dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab cenderung menjadi gerakan aliran keagamaan yang berkeinginan untuk mengembalikan ajaran Islam sesuai dengan pemahaman *as-salaf ash-shalih*. Kembali kepada al-Quran dan hadits menjadi kredo wajib untuk melakukan kampanye ideologi gerakan ini. Selain itu mengatribusikan kelompoknya sebagai pemegang mandat yang sah dari *As-salaf ash-shalih*[48] menjadikan gerakan ini sebagai satu gerakan Islam modern yang cukup banyak menarik animo masyarakat muslim dunia. Muhammad bin Abdul Wahab memusatkan gerakannya di Arabia bagian Tengah (Saudi Arabia). Tujuan utama gerakan Wahabiyah yaitu memurnikan kembali ajaran Islam di tanah jazirah Arab yang dinilai telah terinfiltrasi dan mengalami akulturasi dengan budaya *jahiliyah*. Bangunan-bangunan yang bernilai sejarah dan makam para sufi maupun makam tokoh-tokoh Islam banyak dihancurkan oleh gerakan Wahabi.[49]

---

[47] Greg Fealy & Antonio Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia (terj)* (Bandung: Mizan, 2007), hal. 37.

[48] Sejatinya istilah *salafiyah* merujuk pada satu etape sejarah dalam peradaban Islam yang terdiri dari masa kenabian, sahabat dan tabi'in. Generasi ini disebut sebagai generasi terbaik dalam jejak historis Islam (*khair al-Qurun*). Namun kelompok yang dipelopori oleh Muhammad ibn Abdul Wabab, untuk melegitimasi keberadaan mereka melakukan pencatutan dengan mengatasnamakan golongannya sebagai kelompok *salafiyah.*

[49] Mas'odi, "Wahhabisme vis-à-vis Reformasi Arab Saudi: MBS, Agensi, Moderasi, dan Diversifikasi Ekonomi", *Al-Irfan,* Vol. 3 No. 1 (2020), hal. 56.

Ajaran Wahhabi tidak hanya menjadi suatu paham keagamaan yang menghawatirkan di awal kelahirannya, namun hingga dewasa ini ajaran Wahabi menjadi salah satu paham yang banyak mendapat perhatian. Sebagaimana yang disampaikan Esposito, Wahhabi menggambarkan corak Islam ultra konservatif dan puritan Saudi Arabia: harfiah, kaku, dan eksklusif.[50] Dalam perkembangan selanjutnya, kehadiran Gerakan Wahabi membayang-bayangi lahirnya Ikhwanul Muslimin oleh Hassan Al-Banna di Mesir pada 1928. Pendiri gerakan ini berpandangan bahwa ancaman Barat terhadap umat Islam tidak hanya berbentuk fisik tapi juga non fisik. Ancaman yang berbentuk non fisik yaitu munculnya kaum intelektual yang rasional-empiris. Umumnya, kelompok ini cenderung mengesampingkan sisi-sisi spiritualitas Islam. Cara melawannya yaitu dengan kembali pada dasar-dasar Islam, dan perlunya pola perilaku hidup Islam serta sistem Islam dalam negara.

Selanjutnya, sifat menonjol dari gerakan Islam yang penting untuk dipahami adalah sifatnya yang tidak memandang batas teritorial. Deteritorialisasi yang dimaksudkan juga memiliki kesamaan dengan pandangan trans nasionalisme, dimana sebuah gerakan bekerja melalui ideologi dan jejaring yang sangat luas dan melintasi batas teritorial negara tertentu. Target utama dari gerakan deteritorialisasi ini adalah untuk mengubah budaya asli negara muslim setempat dengan pandangan baru yang dianggap dimiliki oleh Islam murni. Karena sifatnya yang demikian, maka menjadi sangat masuk akal jika gerakan Islam di Indonesia cenderung terjadi benturan (*clash*) baik dengan muslim lokal, bahkan pemerintah setempat.

---

[50] John L. Esposito, *Unholy War*, Terj. Arif Maftuhin (Yogyakrta: LKiS, 2003), hal. 08

Fenomena ini disebabkan karena umat Islam yang berbeda dengan pandangan kelompok gerakan ini dianggap salah dan tidak menerima akulturasi kebudayaan Islam dengan kebudayaan lokal sebagai kearifan lokal yang dimiliki oleh masyarakat yang berpenduduk Islam di daerah dan negara tertentu.

Berkaitan dengan hal tersebut, maka penting untuk memahami faktor yang melatarbelakangi kemunculan gerakan Islam ini. Beberapa teori yang membahas tentang munculnya Gerakan Islam transnasional di dunia Islam antara lain.

Pertama, adanya anggapan tentang kegagalan umat Islam dalam menghadapi arus modernitas yang dinilai berakibat pada tersudutnya Islam. Agama ini dianggap kalah, terpinggirkan, bahkan pada aspek tertentu tertindas. Tentu hal ini memantik emosional keagamaan yang terpatri bahwa posisi Islam harus lebih tinggi dibanding apapun dan siapapun. Sehingga, jalan keluar untuk mengatasi ini adalah "membongkar" status quo yang sudah mapan.

Kedua, adanya rasa kesetiakawanan terhadap nasib yang menimpa saudara-saudara se-agamanya seperti yang terjadi di Palestina, Kashmir, Afganistan, Suriah, Yaman, Rohingnya, Irak dan beberapa kawasan konflik lain yang menjadi populasi mayoritas umat Islam. Perasaan solidaritas ini sesungguhnya dimiliki oleh seluruh umat Islam sedunia. Namun, cara meresponsnya berbeda dengan mayoritas muslim lainnya.

Ketiga, secara khusus di Indonesia, maraknya radikalisme gerakan Islam lebih disebabkan oleh kegagalan negara dalam mewujudkan cita-cita kemerdekaan berupa tegaknya keadilan sosial dan terciptanya kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat

Bahkan pada posisi tertentu, munculnya modernitas dianggap sebagai salah satu penyebab kegagalan umat Islam. Di tengah tidak berdayaan menghadapi arus modernitas, golongan

fundamentalis mencari dalil-dalil agama untuk "menghibur," dalam sebuah dunia yang dibayangkan (*imagine community*) belum tercemar.[51]

Yang tak kalah penting dari faktor menggeliatnya gerakan Islam di Indonesia adalah peristiwa 9/11 yang berhasil mengarahkan perhatian dunia terhadap masyarakat Muslim. Aksi-aksi kekerasan lanjutan pasca kejadian 11 September tersebut, "dituduhkan" kepada organisasi al-Qaidah, yang dianggap sebagai representasi Islam. Berbagai tindakan dilakukan untuk memberantas maupun membendung pengaruh aksi-aksi ekstrem ini. AS bersama sekutunya kemudian melakukan proses "stabilisasi kawasan" melalui penjajahan di Irak dan Afganistan.

Respons AS ini, ini justru melahirkan dampak serius, yakni bangkitnya fenomena *International Islamic Front for Jihad against Jews and Crusaders*; sebuah gerakan kelompok Islam yang menghancurkan apa saja yang berbau Yahudi dan Amerika. Kita mafhum bahwa istilah *Jews* bermuara pada Israel, sedangkan *Crusaders* ditujukan kepada AS. Merebaknya aksi "jihad global" ini kemudian juga berpengaruh kepada konstelasi Islam Indonesia. Munculnya wacana "penegakan Syariat Islam", Negara Islam Indonesia, serta fenomena "Perda-isasi Syariat Islam", menjamurnya lembaga pendidikan berlabel "sekolah Islam"[52] sadar atau tidak merupakan imbas dari benturan yang terjadi antara "Barat" dan Timur Tengah. Khusus untuk kawasan

[51] Aksa, *Gerakan Islam Transnasional,* hal. 8.

[52] Tentu tidak bisa digeneralisir keberadaan sekolah Islam merupakan efek dari dinamika global, terutama Timur Tengah. Alih-alih memilih madrasah, kita juga tidak bisa menutup mata, bahwa keberadaan Sekolah Islam dalam beberapa kasus menjadi basis ideologisasi gerakan Islam transnasional, sehingga dalam beberapa kasus ditemukan "sekolah Islam" tersebut mengharamkan untuk tidak menghormat bendera, berpenampilan layaknya Mujahid berperang melawan Israel, mengharamkan memasang gambar Garuda dan Presiden. Kasus-kasus ini bisa dicek diberbagai situs berita online yang sampai hari ini jejak digitalnya bisa diakses secara bebas.

terakhir ini memang memiliki pengaruh signifikan bagi kehidupan Islam di Indonesia. Gagasan, pemikiran, dan gerakan yang berkembang di Timur Tengah mudah dikembangkan dan dipraktikkan di Indonesia.[53]

Demikian juga dengan gerakan revivalisme Islam kontemporer di Timur Tengah. Lalu mengapa pengaruh kebang-kitan Islam di Timur Tengah memiliki pengaruh kuat bagi Islam di kawasan lain?

Kenyataan bahwa Islam dilahirkan di kawasan Arab menyebabkan wilayah ini memiliki keistimewaan daripada dunia Islam yang lain. Timur Tengah menjadi sentral dunia Islam, sementara yang lain menjadi periferal (pinggiran). Timur Tengah juga memiliki posisi penting dalam sistem spiritual Islam, gerakan dakwah, peradaban, ilmu pengetahuan, dan pengaruh politik.[54] Tak heran jika kemudian Islam yang berada di Timur Tengah terkesan bebas dari sinkretisme dan (dianggap) lebih murni. Efeknya, manifestasi Islam Arab ini dianggap sebagai tradisi Islam yang tinggi (*high tradition*) yang wajib menjadi *tren setter* bagi Islam di wilayah pinggiran (Afrika, Asia Selatan & Tenggara) yang terkesan *low tradition*.

Oleh karena itu, ekspresi Islam yang berkembang di Timur Tengah dengan mudah menyebar ke kawasan lain dan mengglobal. Sebagaimana Barat mempengaruhi dan membentuk budaya belahan dunia lain, Islam Timur Tengah juga mempengaruhi dan mengonstruksi keberagamaan umat Islam di wilayah-wilayah lain. Inilah yang menandai munculnya "Islam Global" yang memiliki karakter Timur Tengah. Eksistensi "Islam global" dalam beberapa temuan lebih berorientasi sebagai

[53] Rijal Mumazziq Zionis, "Peta Gerakan Islam Radikal Kontemporer di Indonesia", *Falasifa* Vol. 11 No. 2 (2020), hal. 35

[54] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga Press, 2005), hal. 81-82.

gerakan politik, alih-alih sebagai gerakan dakwah atau sosial. Oleh sebab itu, Oliver Roy menyebut fenomena in sebagai “Islamisme”, yakni sebuah gerakan kontemporer yang memandang Islam sebagai ideologi politik (belaka).[55]

Islam Politik ini pun terbagi dalam kutub besar: Revolutif dan Reformis. Bagi gerbong revolutif, Islamisasi masyarakat mesti dilakukan melalui kekuasaan negara dengan merebut kekuasaan terlebih dulu. Bagi kelompok ini, pendekatan yang dilakukan adalah non-kooperatif dengan penguasa dan menolak sistem demokrasi yang dianggap bertentangan dengan Islam. Sikap inilah yang kemudian berkonsekuensi terhadap pembredelan organisasi Islam politik diberbagai kawasan Islam. Keberadaan Hizbut Tahrir, Al-Qaidah, ISIS menjadi organisasi terlarang di negara-negara Islam karena sikapnya yang bengis dan non kompromis terhadap kekuasaan yang sah.

Sementara kutub reformis tampak lebih moderat. Tindakan politis dan sosial mereka bertujuan reIslamisasi masyarakat dari bawah ke atas (*bottom up*), yang dengan sendirinya akan mewujudkan Negara Islam. Perbedaan kedua kutub ini bukan terletak pada hakikat perlunya Negara Islam. Mereka tetap sepakat pada keharusan *iqamat al-dawlah al-Islamiyyah* (pendirian Negara Islam). Perbedaannya terletak pada cara pencapaiannya dan sikap penerapannya berkaitan dengan kekuasaan yang ada. Apakah menggunakan cara penghancuran, oposisi, kolaborasi, atau ketidakpedulian (apatisme politik).

B. Nomenklatur Gerakan Islam: Aliran Keagamaan atau Politik?

Para pengamat telah banyak mengidentifikasi dengan berbagai macam istilah menjelaskan fenomena kebangkitan

[55] Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik* (Jakarta: Serambi, 1996), hal. 29.

Islam di dunia Muslim yang banyak melahirkan gerakan Islam. Diantara istilah yang lazim digunakan oleh para akademisi antara lain; radikalisme, revivalisme, skripturalisme, Islam politik (*political Islam*), ekstrimisme, dan fundamentalisme. Namun, istilah radikalisme nampaknya lebih umum dipakai oleh para sarjana, pengamat maupun akademisi. Akan tetapi, berbagai istilah tersebut masih diperdebatkan dan dipersoalkan, terutama istilah radikalisme dan fundamentalisme Islam yang dianggap mengandung makna negatif terhadap Islam.

Meminjam identifikasi yang dikenalkan oleh Esposito, fundamentalisme-radikalisme Islam dapat digambarkan dari tiga karakteristik di bawah ini.[56]

Pertama, mereka yang berusaha menyerukan panggilan untuk kembali pada kepercayaan dasar atau fondasi agama bisa disebut kelompok fundamentalis (dasar); radikalis (akar). Dalam konteks masyarakat Islam, usaha kembali kepada Al-Quran dan Sunnah Rasul (sesuai dengan pemahaman mereka) adalah sebuah model hidup yang normatif yang wajib diimani dan ikuti, walaupun dengan konsekuensi menabrak norma sosial dan tradisi masyarakat. *Kedua*, pemahaman dan persepsi tentang fundamentalis-me-radikalisme Islam sangat dipengaruhi oleh penafsiran al-Quran-hadits secara literal sebagai sesuatu yang fundamental bagi kehidupan dan ajaran Islam. Mereka beranggapan bahwa tidak ada celah seorang muslim untuk menafsirkan titah suci dengan akal. Karena baginya, ketertundukan yang *kaffah* adalah dengan mencernapahami apa adanya sebagaimana teks-teks keagamaan. *Ketiga*, istilah fundamentalisme-radikalisme sering kali dikaitkan dengan aktivitas politik, eks-

[56] John. L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas (terj).* Cet. III (Bandung: Mizan, 1994), hal. 34.

tremisme, fanatisme, terorisme, dan sifat anti (anti-Nasrani, anti-kafir, anti-budaya, anti-bid'ah).

Istilah tersebut hampir sama dengan yang dikemukakan oleh Roy, ia menyebut gerakan ini dengan sebutan "Islamisme". Merujuk pada pandangan yang berusaha melihat Islam sebagai ideologi yang tidak hanya diterapkan dalam wilayah politik, tapi juga pada segala dimensi kehidupan masyarakat modern.[57] Islam dalam pandangan seperti ini harus dipancarkan dalam segala bidang kehidupan masyarakat, mulai dari cara pemerintahan, pendidikan, sistem sosial, sistem hukum, sistem pertahanan dan keamanan, hingga kebudayaan dan ekonomi. Oleh karena itu, mereka melihat pentingnya sistem Islam dalam negara. Cara pandang demikian telah menjadikan Islam sebagai ideologi yang mengatur seluruh perangkat hidupnya. Berdasarkan Istilah tersebut, secara substansial pengertian Islam transnasional dapat disamakan artinya dengan istilah Islamisme.

Dalam konteks Indonesia, istilah Islam transnasional tidak diketahui secara pasti siapa yang memperkenalkan dan mempopulerkannya. Menariknya, wacana tersebut tidak dipopulerkan oleh kelompok yang berada dalam kategori gerakan Islam transnasional sendiri. Islam transnasional justru diperkenalkan dan dipopulerkan oleh kelompok Islam kultural. Kategorisasi Islam transnasional dan Islam kultural dalam dunia akademik atau dalam kajian ilmiah digunakan sebagai pisau analisis dalam membantu menjelaskan fenomena sosial tentang keragaman dari gerakan Islam yang berkembang di dunia muslim dewasa ini, khususnya di Indonesia.

Secara khusus di Indonesia, istilah Islam transnasional pertama kali disampaikan pada tahun 2007 oleh KH Hasyim Muzadi, seorang ulama dan mantan Ketua Umum Pengurus

[57] Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik,* (Jakarta: Serambi, 2004), hal. 58.

Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Istilah itu merujuk pada ideologi keagamaan lintas negara yang sengaja diimpor dari luar dan dikembangkan di Indonesia. Menariknya, ideologi ini menurut Muzadi bukan hanya datang dari Timur Tengah, tapi juga dari Barat. Kelompok seperti Majelis Mujahidin, Ikhawanul Muslimin, Al-Qaedah disebut sebagai ideologi transnasional dari Timur, sedangkan Jaringan Islam Liberal sebagai kelompok yang mengembangkan ideologi transnasional dari Barat.

Terminologi Islam transnasional juga diungkapkan oleh Muzadi untuk menggambarkan berbagai tipologi gerakan baru yang mulai menyebar di Indonesia yang mendapat *support* dari luar negeri. Lebih tepatnya Hasyim Muzadi ingin menyebutkan bahwa radikalisme yang terjadi di Indonesia terjadi karena dibantu oleh beberapa negara-negara maju, dan tidak murni keinginan orang Islam Indonesia. Istilah ini ditegaskan oleh KH. Hasyim Muzadi sebagai penegasian NU dari kelompok Islam yang bersifat transnasional (melintasi batas-batas nasionalisme keindonesiaan) maupun kelompok Islam yang membawa misi transformasi sosial-keagamaan secara radikal, ekstremis, fundamentalis dan tekstual. Sebagai bentuk penegasian dirinya, PBNU meminta kepada bangsa Indonesia agar tidak mau mengikuti gerakan keagamaan yang berideologi transnasional (antar-negara). Pasalnya, kebanyakan gerakan dari ideologi tersebut tidak sesuai dengan kondisi masyarakat dan budaya setempat.

Sumber lain menyebutkan bahwa Istilah transnasional dikemukakan oleh Ahmad Syafii Ma'arif mantan ketua umum Muhammadiyah. Ma'arif menyebut secara spesifik kepada HTI sebagai gerakan politik transnasional. Namun, Ma'arif tidak

menafsirkan secara spesifik organisasi apa saja yang dimaksudkan dalam kategori gerakan transnasional.[58]

Sejarah kehadiran gerakan Islam transnasional merupakan bagian dari sejarah Islam itu sendiri. Lebih khusus mulai gegap gempita pasca terjadi gerakan pembaharuan pada abad ke-18 di Timur Tengah yang digawangi oleh Muhammad Bin Abdul Wahab yang dilanjutkan oleh tiga generasinya pada abad ke-19 sampai abad ke-20. Corak gerakan Islam transnasional kemudian menemukan momentum yang tepat pasca runtuhnya kekhalifahan Islam yang berpusat di Turki Usmani tahun 1924.

Sehingga harus dikatakan bahwa keberadaan ideologi Ibn Abdul Wahab dan keruntuhan kekaisaran Ottoman menjadi *starting point* munculnya gerakan Islam yang merambah ke berbagai kawasan di dunia, termasuk Indonesia. Kedua faktor ini walaupun menjadi faktor satu-satunya, merupakan penyebab yang paling dominan dari munculnya gerakan Islam di Indonesia, baik yang mengambil bentuk "pemurnian ajaran Islam" ataupun yang memprioritaskan pada penegakkan kembali supremasi Islam melalui kekuatan politik. Tentu saja, kedua madzhab besar gerakan Islam ini bermetamorfosis ke dalam berbagai organsasi yang berbeda-beda, variatif dan terpola.

C. Isu Populer Gerakan Islam di Indonesia

Salah satu ciri paling menonjol dari gerakan Islam di Indonesia adalah konsistensi dan kampanye mereka terhadap isu-isu tertentu. Alih-alih mengambil gerakan terkait isu kemiskinan, kebodohan, pendidikan sebagaimana gerakan Islam kultural yang lazimnya ditampilkan oleh Muhammadiyah dan NU. Bagi gerakan Islam kontemporer di Indonesia, isu-isu sebagai basis gerakan berkisar persoalan paham keagamaan dan

[58] Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refreksi Sejarah*, (Bandung: Mizan, 2009), hal. 191.

ideologi politik Islamisme. Secara rinci, wacana yang sering dikampanyekan oleh gerakan Islam di Indonesia, antara lain sebagai berikut:

1. Gerakan Kembali pada al-Quran dan Hadits

Memang sudah menjadi kesepakatan umat Islam jika teks-teks suci (*the holy text*; *an-Nusus al-Muqaddatsah*) dalam Islam adalah berupa al-Quran dan al-Hadits. Keduanya merupakan sumber hukum, pedoman hidup dan sandaran perilaku yang wajib diagungkan. Pengagungan terhadapnya lanjutnya tidaklah sama dengan penggalian hukum-hukum dari al-Qur'an dan Hadits. Sehingga setiap muslim yang mengagungkan dan menyucikannya tidak otomatis menjadi seorang yang ahli untuk memahami dan menyimpulkan hukum-hukum dari keduanya secara benar.

Hanya para ulama yang menguasai seperangkat syarat untuk berijtihad yang boleh menggali dan menyimpulkan hukum langsung darinya. Sedangkan kewajiban setiap orang muslim yang awam adalah bertanya kepada ahlinya jika tidak tahu dan mematuhi petunjuk para ulama dalam mengikuti salah satu dari empat mazhab fikih yang paling banyak dianut di daerahnya.

Dalam pandangan keagamaan, kalangan Islam moderat sebagaimana ditampilkan oleh Muhammadiyah dan NU memiliki tiga kombinasi pendekatan yang harus dilakukan secara integral (menyeluruh), yakni pendekatan *bayani* (dalil), *burhani* (disiplin ilmu), dan *irfani* (hikmah). Di antara tiga pendekatan itu, pendekatan secara *bayani* melalui Al-Quran dan Sunnah

sejatinya tidak bersifat *letterlijk* atau tekstual, tapi juga mengembangkan pola ijtihad.[59]

Sehingga, jika ada slogan kembali kepada Al-Qur'an dan hadits tidak boleh dimakan secara mentah. Jika semangat kembali kepada Al-Qur'an dan hadits hanya dimaknai mengacu Al-Qur'an dan hadits secara tekstual begitu saja, maka akan timbul aneka macam kekacauan dalam memahami Al-Qur'an maupun hadits itu sendiri. Kerancuan memahami al-Quran dan hadits, disebabkan karena seseorang tersebut tidak memahami dan memiliki kemampuan berijtihad. Sehingga, kampanye kembali kepada al-Quran yang saat ini digaungkan secara masif oleh gerakan Islam di Indonesia merupakan sebuah hal yang problematik. Karena tidak semua orang, bahkan mayoritas, tidak memiliki kapabilitas dalam berijtihad.

Konsekuensinya, jika secara serampangan semua orang mengambil datu hukum atau tindakan tertentu hanya berdasar-kan terjemah atau makna teks al-Quran dan hadits, justru akan mereduksi sakralitas kedua sumber hukum Islam tersebut.

Jika ada saat ini sebagian juru dakwah yang mengklaim mampu memahami teks-teks suci agama Islam dengan benar sesuai dengan metode dari para sahabat nabi, hal itu tak lebih sebagai alat propaganda untuk menarik simpati dan menggaet pengikut sebanyak-banyaknya.

Oleh sebab itu yang paling logis dan paling aman dalam memahami agama, terutama bidang fikih, adalah dengan mengetahui metode pemahaman agama menurut para sahabat hanyalah melalui cara berpegang teguh kepada salah satu dari Mazhab yang empat yang lebih dekat masanya dengan masa

[59] M. Amin Abdullah, *Multidisipliner, Interdisipliner & Transdisipliner: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogjakarta: IB Pustaka, 2021), hal. 25.

sahabat dari pada masa kita hidup saat ini dan lebih tahu dari kita tentang *manhaj* (metode) para sahabat nabi.[60]

Menjamurnya penceramah yang bersemangat mengampanyekan slogan kembali kepada al-Quran dan al-Hadits kepada kaum awam membawa dampak sangat buruk dalam praktik kehidupan beragama di tengah masyarakat. Semangat dan kesadaran beragama terlihat semakin naik, namun pemahaman dan pengamalan agama yang benar-benar dilandasi ilmu demikian bermasalah. Ada deviasi antara apa yang seharusnya dengan kenyataan yang sebenarnya. Di tengah kehidupan beragama masyarakat yang plural masih sering kita saksikan kekerasan atas nama agama bermunculan silih berganti.

Caci maki, fitnah, hujatan, ujaran kebencian, pemaksaan kehendak, merasa benar sendiri, saling berebut benar, sikap intoleran terhadap perbedaan identitas, ceramah dengan wajah penuh amarah, berkata kotor, penuh dengan provokasi dan pengkafiran terhadap sesama muslim, memusuhi dan memerangi non muslim, menghalalkan darah sesama manusia, hingga terorisme adalah sederet masalah krusial yang menjadi konsekuensi gerakan "kembali kepada al-Quran dan Sunnah". Keduanya tentu bukan menjadi sumber masalah dan ancaman, namun yang menyisakan problem adalah akibat dari pemahaman atas keduanya yang tidak dilandasi kemampuan yang memadai, berdampak pada terjadinya benturan dengan pemahaman kolektif masyarakat Indonesia yang selama ini berpegang pada pendapat para Imam madzhab dan *mujtahid* yang terpercaya. Pemahaman yang keliru dan serampangan, selain melahirkan sikap intoleran, juga cenderung menyalahkan

---

[60] Hairul Puadi, "Radikalisme Islam: Studi Doktrin Khawarij", *Jurnal Pustaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam,* Vol. 7 (2016), hal. 47.

orang lain yang tak se-pemahaman, menjadikan sikap keras dalam beragama dan eksklusif.[61]

Kalangan awam muslim jelas tidak akan mampu untuk mengaplikasikan slogan kembali kepada al-Quran dan al-Hadits. Mereka yang awam dalam beragama itu bisa "mabuk agama" karena keliru mengutip sendiri dalil-dalil dari al-Qur'an dan terjemahnya serta al-Hadits. Slogan "kembali ke al-Qur'an dan hadis" tersebut telah menghipnotis masyarakat Indonesia yang minim pengetahuan agamanya. Faktanya masyarakat menyambut baik dakwah mereka, khususnya generasi muda negeri ini, tingkat SMA dengan kelompok *tarbiyah*, pada level perguruan tinggi dengan membentuk kelompok kajian, dakwah dan pelatihan sehingga pemahaman keislaman mereka telah diwarnai oleh kaum yang menggalakkan kem-bali pada al-Quran namun yang dimaksud adalah kembali pada "terjemahan" keduanya.

Kaum fundamentalis yang mendaku pada gerakan kembali pada teks suci disebabkan karena kelompok ini melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis, dan menekankan pada pemurnian doktrin. Bassam Tibbi bahkan menyebut bahwa kelompok ini merupakan aliran keagamaan yang menolak segala hal yang baru, selain apa yang ada dalam doktrin al-Quran dan hadits.[62] Tentu saja, karakter beragama semacam ini akan melahirkan benturan yang tak terelakkan karena kehidupan bersifat dinamis, sedangkan teks suci memiliki keterbatasan. Sehingga, dalam

---

[61] Hujair AH Sanaky, "Radikalisme Agama dalam Perspektif Pendidikan", *Millah* Vol. XVI No. 2 (2015), hal. 337.

[62] Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalisme: Political Islam and the New World Disorder*, (Terj. Imron Rosyidi, dkk.), Ancaman Fundamentalisme Islam. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hal. 143.

konteks ini, penafsiran para *mujtahid* mutlak diperlukan untuk menjaga marwah dan kemurnian Islam.[63]

2. Penegakan Syari'at Islam (*khilafah establishing*)

Khilafah Islamiyyah menjadi isu yang telah menarik dalam kemunculan radikalisme dan terorisme. Faktor pemantik dari fenomena ini adalah, bahwa bentuk pemerintahan saat ini tidak relevan dan bahkan kontradiktif dengan ketentuan syariat Islam karena tidak dibentuk atas prinsip *khilafah Islamiyyah*. Yaitu satu konstitusi yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadits. Oleh karena itu, negara tanpa *khilafah Islamiyyah* disebut *thagut*, dan wajib diperangi. Gerakan mendukung khilafah Islamiyyah telah menjadi satu wacana yang sangat masih di Indonesia terutama pasca keruntuhan presiden Soeharto tahun 1998.

Sejak runtuhnya Turki Utsmani pada tahun 1924, memang tidak ada lagi negara dengan label "*khilafah*". Negara-negara yang mendeklarasikan sebagai negara Islam-pun banyak dibangun atas dasar kerajaan. Ditambah, hegemoni Barat terhadap dunia Islam yang begitu kuat, mendorong kalangan muslim untuk mengembalikan kejayaan *khilafah Islamiyyah*. Pada titik inilah, *khilafah Islamiyyah* bagi (sebagian kecil) kelompok umat Islam dipandang sebagai model terbaik dan menjadi sistem satu-satunya bagi kemajuan umat Islam. Hal ini pulalah yang dapat kita baca saat Islamic State (ISIS), Hizbut Tahrir, Majlis Mujahidin, Jama'ah Anshorut Tauhid, Jama'ah Anshoru Daulah mendeklarasikan negara Islam, bahwa di bawah kepemimpinan Islam yang baik, maka Islam akan mengalahkan semua bentuk penindasan.

Memang benar, bahwa khilafah adalah ajaran Islam yang disebutkan dalam Al-Quran, bahkan manusia disebut sebagai

---

[63] Arnold Rodgers Taylor, *The Islamic Question in Middle East Politics* (London: Westview, 1988), hal. viii

khalifah Allah di muka bumi. Oleh karena itu konsep khilafah tidak mungkin kita tolak sebagai satu keniscayaan konsepsi kepemimpinan. Namun, jika *khilafah* ditarik kepada kelembagaan politik keagamaan maka terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama dan cendekiawan muslim dari dulu hingga kini. Soal khilafah dalam jejak historisnya yang pernah ada, misalnya, Ibnu Khaldun mengkritiknya bahwa hal itu bukan sebagai lembaga kepemimpinan politik yang bersifat keislaman, namun lebih bersifat kepemimpinan absolut, otoritarianisme dan nepotis.

Namun, perlu untuk dicatat bahwa sebagai manifestasi persatuan umat Islam, khilafah tidak boleh mengurangi inklusifisme dan pluralisme bangsa. Sebagai satu konsep akademik-historis, wacana *khilafah* merupakan bagian dari proses demokratisasi, namun tetap pada koridor kebangsaan dan kenegaraan yang telah mapan. Justru sikap menolak dan mengecam wacana yang hidup di kalangan bangsa bisa bersifat anti demokrasi dan pluralisme.[64] Akan tetapi, jika gagasan *khilafah* membentur atau sengaja dibenturkan dengan sistem kenegaraan yang sah, maka konflik dan segregasi sosial merupakan satu keniscayaan.

Namun juga dipahami, di dalam sistem demokrasi, tuntutan formalisasi syariat Islam tentu merupakan sesuatu yang absah. Namun ketika tuntutan tersebut berseberangan bahkan bertentangan dengan aspirasi kelompok lain maka ia menjadi masalah yang perlu dicermati secara seksama. Terlebih lagi bila masalah tersebut diletakkan dalam konteks kehidupan kita sebagai bangsa. Hal itu terbukti dari kenyataan bahwa

[64] Jaja Zarkasyi & Thobib Al-Asyar (Ed), *Radikalisme Agama dan Tantangan Kebangsaan,* hal. 87.

formalisasi syariat Islam selama ini telah menimbulkan resistensi cukup keras dari sejumlah kelompok masyarakat.

Resistensi tersebut muncul terutama disebabkan oleh implikasi tuntutan formalisasi syariat Islam yang mengandaikan adanya "keseragaman" dan "standarisasi" pada agama tertentu dalam tata perilaku dan kehidupan masyarakat yang multi-kultural. "Keseragaman‟ tersebut merupakan keniscayaan karena dalam agama, sebagaimana dirumuskan Durkheim, memang menghendaki adanya "kesatuan moral yang tunggal".[65] Akan tetapi, jika tuntutan keseragaman dalam bentuk syariat meniscayakan adanya dekonstruksi sistem kenegaraan dan rekonstruksi tata nilai kebudayaan, maka tidak ada kenyataan lain kecuali konflik dan *chaos* yang terjadi menjalar di sekujur pulau di Indonesia.

Setidaknya, melihat fenomena formalisasi syariat Islam yang bermuara pada aspirasi penegakkan khilafah, paling tidak terdapat tiga hipotesis yang dapat diajukan untuk menjelaskan diskursus ini.

Pertama, tuntutan formalisasi syariat Islam disadari atau tidak, mulai gegap gempita dari euforia reformasi, walaupun dalam perjalanan sejarah Indonesia era awal, tuntutan seperti ini pernah terjadi, misalnya pada kasus pemberontakan DI/ TII, Darul Islam, dan semacamnya. Seperti dijelaskan Eisinger sebagaimana dikutip oleh Situmorang bahwa perubahan sistem politik yang lebih terbuka memang senantiasa mendorong lahirnya berbagai gerakan sosial dalam masyarakat termasuk gerakan keagamaan.[66] Dalam konteks ini, munculnya tuntutan formalisasi syariat Islam tidak saja sebagai cermin atas

---

[65] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*. Nurhadi (penerjemah). (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010), hal 105.

[66] Abdul Wahib Situmorang, *Gerakan Sosial: Studi Kasus Beberapa Perlawanan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 35.

kegagalan rezim Orde Baru dalam mengelola berbagai perbedaan yang ada dalam masyarakat tapi juga menyebabkan berbagai ekspresi keberagamaan yang selama ini termarjinalkan dalam proses politik.[67]

Karena itu, setelah rezim Orde Baru runtuh maka berbagai ekspresi keberagamaan yang termarjinalkan tersebut kembali mencuat, yang paling jelas terlihat adalah tuntutan ekspresi dari kalangan Tionghoa dan "muslim formalist". Jika sebelumnya mereka cenderung bergerak di bawah tanah maka kini mereka relatif memiliki ruang publik (*public sphere*) cukup luas untuk menunjukkan eksistensi diri serta memperjuangkan kepentingan dan aspirasi politiknya secara terbuka.

Praktis, terbukanya keran demokrasi tersebut benar-benar menjadi ajang kontestasi bagi berbagai gerakan sosial di Tanah Air termasuk oleh beberapa gerakan keagamaan yang mengusung simbol-simbol Islam seperti tuntutan formalisasi syariat Islam maupun pendirian negara Islam (*Islamic state*).

Kedua, tuntutan formalisasi syariat Islam merupakan *counter attack* dari kegagalan sistem demokrasi khususnya dalam satu dasawarsa terakhir ini. Era demokratisasi 1998, betapapun, telah memberikan ekspektasi cukup besar bagi banyak kalangan termasuk kelompok Islam "radikal" dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Namun kenyataannya, fondasi demokrasi yang rapuh menyebabkan harapan tersebut menjadi sirna. Di sisi lain, kegagalan demokrasi ini juga yang

[67] Noorhaidi Hasan, "Reformasi, Religious Diversity and Islamic Radicalism After Soeharto", *Journal of Indonesian Social Science and Humanities*, Vol. I (Jakarta: LIPI-KITLV, 2008).

menjadi salah satu pencetus munculnya radikalisme keagamaan di Indonesia.[68]

Dalam konteks ini pula, seperti dikemukakan AH Somjee, sistem demokrasi umumnya tidak mendapatkan banyak dukungan. Kleden menyebutkan bahwa formalisasi syariat Islam selain disebabkan oleh virus pragmatisme yang bersifat sesaat juga karena "amnesia kolektif" dimana ketidakpuasan terhadap penyelenggaraan negara hendak dikompensasi dengan menggantikan semangat dasar kebangsaan dari semangat yang memedulikan kebinekaan yang sudah terbukti menjamin keutuhan kebangsaan di masa lalu dengan pola pikir politis yang memaksakan ketunggalan dalam hidup kultural dan susila.[69]

Ketiga, secara teologis tuntutan formalisasi syariat Islam maupun pendirian negara Islam dapat dijelaskan dengan teori "sistem simbol" dan "sistem makna" dari Bernard Lewis. Menurut Lewis Islam terdiri atas dua unsur penting yakni sebagai konsepnya tentang "simbol dan makna". Sebagai sistem simbol Islam menyediakan mobilisasi politik paling efektif. Kelompok ini, bisa dicermati sering membawa berbagai simbol-simbol keagamaan untuk menarik simpati masyarakat dalam mendirikan negara Islam. Tentu yang paling banyak digunakan adalah simbol bendera tauhid, kalimat tauhid, serta simbol-simbol sejarah khilafah Islam abad pertengahan. Para pengusung khilafah ini menggerakkan rakyat dalam mempertahankan status quo yang dipandang mempunyai legitimasi yang

---

[68] Azyumardi Azra, "Islam in South East Asia: Tolerance and Radicalism". Paper Presented at Miegunyah Public Lecture The University of Melbourne, 6 April 2005.
[69] Paul Budi Kleden, "Indonesia yang Demokratis Rumah Bagi Semua" dalam Bertholomeus Bolong OCD (ed.). *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Perspektif Kristiani*, Yogyakarta: Amara Books, 2010), hal 102.

diperlukan maupun untuk melawan sebuah rezim yang dipandang tidak memiliki legitimasi.[70]

Sedangkan sebagai "sistem makna" tuntutan formalisasi syariat Islam dan pendirian negara Islam bersumber dari interpretasi keagamaan yang tekstual dan skripturalistik. Dengan demikian "Islam" dalam konteks kepentingan politik sama-sama efektif baik untuk melegitimasi maupun menumbangkan suatu rezim tertentu. Karena itu, melihat fungsi strategisnya tersebut jelas agama (Islam) "mempunyai kemungkinan untuk mendorong atau bahkan menahan proses perubahan sosial, yaitu suatu proses yang menggugah kemantapan struktur dan mempersoalkan keberlakuan nilai-nilai lama.[71]

Sejarah berkali-kali menunjukkan bahwa kedua fungsi Islam tersebut di atas terbukti efektif baik untuk mendukung maupun menumbangkan sebuah rezim tertentu. Sebagai sesuatu yang bersumber dari "dalam" (teologis) maka tentu saja tuntutan penerapan syariat Islam, menurut perspektif ketiga ini, tidak memerlukan atau mengandaikan suatu prakondisi sosial tertentu. Artinya, tuntutan penerapan syariat Islam akan tetap muncul baik dengan atau tanpa kesejahteraan yang berhasil diwujudkan oleh sistem demokrasi.

Dari ketiga hipotesis diatas, dapat dipahami untuk menjelaskan mengapa dalam sejarah Indonesia modern, tuntutan penerapan syariat Islam maupun pendirian negara Islam senantiasa muncul. Entah sebagai slogan kosong maupun perjuangan yang tulus, sejak dari zaman Demokrasi Liberal (1954) sampai era reformasi wacana tersebut terus hidup dan mewarnai corak dinamika politik maupun realitas sosiologis

---

[70] Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, Terj. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Gramedia, 1994), hal 73.

[71] Taufik Abdullah, (ed). "Kata Pengantar" *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali, 1983), hal vii.

masyarakat dan kehidupan bernegara di Indonesia. Meski hanya mewakili sebagian kecil aspirasi kaum muslim, faktanya upaya untuk menghidupkan kembali gagasan negara Islam khususnya tidak pernah mati di belahan negara manapun, termasuk Indonesia.

3. Solidaritas Perang Timur Tengah

Ciri menonjol dalam gerakan Islam di Indonesia adalah pendekatan yang lebih menitikberatkan pada orientasi nilai dan partisipasi. Pada orientasi nilai gerakan-gerakan Islamis ini meletakkan dasar orientasi ideologi pada kesamaan identitas ke-Islaman. Kedua adalah pada orientasi partisipasi, pada orientasi ini menekankan pada alasan-alasan mengapa anggota gerakan tersebut bergabung pada gerakan tersebut. Salah satu alasan individu atau kelompok ikut berpartisipasi adalah berkaitan dengan cara memobilisasi keinginan dan sentimen yang kuat untuk andil dalam mengatasi permasalahan sosial dan aksi sosial kepada kelompok lain.

Bila ditarik kesimpulan, orientasi partisipasi dari *Islamic Activism* digunakan sebagai gerakan yang digunakan untuk menyelesaikan permasalahan masyarakat Muslim. Selain itu, jelas gerakan sosial menjadi alasan oleh anggotanya sebagai *self esteem*, atau penunjukan harga diri dari individu atau "superior-ritas keagamaan". Sesuai dengan kasus-kasus gerakan Islam yang ada di Indonesia, diimplementasikan sebagai perlawanan terhadap Barat (USA dan Israel) yang mereka "kapitalisasi" atas perlakuan semena-mena kepada masyarakat oriental khusus-nya Muslim Palestina yang diinjak-injak harga diri dan kemanusiaannya.

Tentu perkara Palestina merupakan isu kemanusiaan, siapa yang tidak tergerak hati dan jiwanya untuk simpatik kepada nasib bangsa Palestina. Semua organisasi Islam di Indo-

nesia sepakat akan hal itu. Namun demikian, ada beberapa kelompok keagamaan di Indonesia yang memiliki perhatian khusus untuk melakukan ideologisasi gerakannya dengan menjual isu Palestina. Atas nama solidaritas, mereka melakukan infiltrasi ideologi yang bermuara pada persatuan umat Islam melalui agenda politik penegakan satu komando kepemimpinan Islam, yang dikenal dengan istilah sistem *khilafah.*

Melihat studi kasus mengenai konflik antara Israel dengan Palestina pada perspektif gerakan Islam sebagai tonggak perlawanan kepada Zionisme Israel, rasanya kita tidak bisa melupakan pergerakan lokal rakyat Palestina bernama Hizbut Tahrir serta gerakan Islam yang serupa. Kelompok Islam ini, seringkali "menjual isu-isu konflik Timur Tengah" untuk menarik simpati masyarakat awam. Tak hanya soal Palestina, misalnya saja konflik Suriah.

Konflik Israel dan Palestina menjadi pusat perhatian dunia Islam, termasuk lahirnya kelompok-kelompok radikal yang menghendaki jalan kekerasan sebagai respons atas berbagai tindakan Israel terhadap warga Palestina. Apa yang tersaji di berbagai berita tentang pembantaian warga Gaza, penghancuran bangunan, sekolah dan rumah sakit, tentang anak-anak yang melayang nyawanya, semua itu membangkitkan rasa solidaritas dari kalangan muslim dunia. Maka lahirlah gerakan-gerakan radikal yang menjadikan kasus pembantaian di Palestina sebagai alasan untuk melakukan kekerasan yang sama terhadap Barat dan sekutunya.[72]

Salah satu kecenderungan yang tampil adalah berkenaan dengan penggalangan donasi yang harus dilakukan secara hati-hati. Hal ini penting untuk disadari mengingat maraknya penya-

[72] Jaja Zarkasyi & Thobib Al-Asyar (Ed), *Radikalisme Agama dan Tantangan Kebangsaan,* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam Kemenag RI, 2014), hal. 14.

lur tidak bertanggung jawab. Bukan tidak mungkin uang tersebut mengalir ke kantong pribadi, kelompok, atau bahkan ke jaringan teroris dan kelompok radikal. Oleh karena itu, dalam memilih lembaga donasi kita harus selektif dan memastikannya sebagai penyalur yang valid serta terpercaya, agar niat baik beramal tidak malah menjadi bumerang bagi pihak yang hendak kita berdayakan.

Berkaca dari kasus Suriah sebelumnya, ada dari donasi sosial yang dikumpulkan tidak tersampaikan ke masyarakat terdampak dan malah menjadi sumber penghidupan bagi milisi teror di Suriah. Pada umumnya donasi digalang melalui media sosial, seperti Facebook maupun Instagram dengan mencantumkan rekening dan nama lembaga tertentu.

Kecenderungan sasaran jaringan teroris adalah *captivate audience*, yakni orang yang sering menghabiskan waktu di ruang maya. Sebab memang hampir semua orang kini tak lepas dari dunia tersebut. Selain itu, ada juga pengumpulan dana yang dilakukan secara langsung dengan turun ke jalan. Dan modus operandi yang tak kalah marak adalah penempatan kotak amal di toko-toko ataupun minimarket.

Dalam kasus Suriah, pernah ditemukan kardus-kardus sumbangan berlogo lembaga amal *Indonesia Humanitarian Relief* (IHR) yang berada di markas pemberontak *Jaish al-Islam* (milisi teror) di kawasan Aleppo Timur yang diliput oleh EuroNews. Lebih dari itu, ternyata masih banyak lembaga filantropi Indonesia yang terindikasi memiliki afiliasi dengan lembaga pro-kelompok teror. Melansir dari www.indonesia-media.com, dalam tulisan berjudul *Melacak Aliran Dana untuk Suriah dari 10 Lembaga Amal Indonesia*, menunjukkan setidak-

nya ada 10 lembaga yang terhubung dan bekerja sama dengan LSM pro-teroris.[73]

Belum lama ini, laporan dari Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan (PPATK) memperlihatkan fakta mengejutkan. Di mana pada Januari 2021 PPATK menemukan adanya pergerakan dana mencurigakan dalam jumlah besar dari dalam negeri, yang diduga kuat untuk pembiayaan terorisme di luar negeri.

Pendanaan memang menjadi urat nadi dalam menjalankan aktivisme teror. Uang yang terkumpul akan dipakai untuk melatih teroris baru, dana operasional kelompok teror, mencari dukungan publik dengan propaganda media, sebagai gaji para milisi, serta untuk membeli persenjataan. Maka dari itu, memutus mata rantai keuangan mereka adalah hal yang amat penting dan mendesak untuk dilakukan serta harus menjadi kesadaran bersama.

Sejauh ini pola penjaringan donasi hampir selalu sama. Oknum-oknum tak bertanggung jawab itu kerap menjual tragedi kemanusiaan di daerah konflik seperti Suriah dan Palestina. Mereka menampilkannya melalui demonstrasi visual memilukan yang dibalut narasi emosional. Dengan bermodal gambar warga sipil berlumuran darah atau mayat yang terkapar di bawah reruntuhan bangunan. Mereka mencoba merebut simpati publik agar tergerak untuk menyumbang uang. Padahal, gambar yang dilampirkan acapkali bukan foto dari tragedi terkait, tapi hasil mengunduh secara random dari internet. Tak lupa, isu perang antar agama atau kelompok turut diselipkan untuk membentuk efek psikologis publik yang mendalam.

[73] Khalilatul Azizah, "Hati-Hati Menitipkan Donasi untuk Palestina", 13 Juni 2021

Dalam buku *Salju di Aleppo*, Dina Sulaeman, seorang pakar geopolitik Timur Tengah mengumpulkan sejumlah hoaks foto yang beredar di internet. Sebagai contoh, dalam temuan Dina, banyak foto yang menampilkan korban kekerasan dan diklaim sebagai korban penindasan pemerintah Suriah, diimbuhi dengan ajakan berdonasi. Padahal foto itu adalah konflik di lain tempat dan waktu yang jauh berbeda, tapi kemudian oleh oknum pro-milisi teror diberi label sebagai korban gempuran pemerintah Suriah. Fakta ini menunjukkan adanya penggiringan opini dan pemanfaatan simpati publik untuk meraup keuntungan finansial.[74]

Mabes Polri mengungkapkan Yayasan Syam Organizer terafiliasi dengan kelompok terorisme Jamaah Islamiyah (JI). Yayasan Syam Organizer ini bergerak dalam penggalangan dana untuk kegiatan terorisme. Bahkan Kabag Penum Divisi Humas Polri Kombes Ahmad Ramadhan mengungkapkan bagaimana caranya Syam Organizer menggalang dana. Menurutnya, Syam Organizer mengumpulkan dana dengan cara menyebarkan celengan dan kotak amal ke masyarakat.

Dalam upaya penggalangan dana ini, Syam Organizer kerap membawa isu Palestina dan Suriah untuk menarik simpati masyarakat. Misalnya seperti mengirim air bersih ke Palestina hingga membangun rumah di Suriah.[75]

4. Isu Kebangkitan Komunisme

Dewasa ini pemberitaan tentang kebangkitan Partai Komunis Indonesia (PKI) semakin gencar. Berbagai media

[74] Dina Y. Sulaeman, *Salju di Aleppo,* (Jakarta: PT. Mitra Media Mustika & ICMES Publisher, 2017), 51.

[75] Adhyasta Dirgantara, "Polri Ungkap Syam Organizer Bawa Isu Palestina untuk Galang Dana Terorisme" selengkapnya https://news.detik.com/-berita/d-5684496/polri-ungkap-syam-organizer-bawa-isu-palestina-untuk-galang-dana-terorisme.

massa seperti televisi, media cetak, termasuk media on line berlomba-lomba mengangkatnya ke permukaan. Meningkatnya kerjasama Indonesia dengan Cina di berbagai bidang dan banyaknya sumber daya manusia asal Cina yang bekerja di Indonesia pun dianggap sebagai salah satu indikasi kebangkitan PKI. Hal ini disebabkan Cina dikenal sebagai negara berideologi komunis. Cerita-cerita dan ilustrasi tentang kebiadaban PKI pada masa lalu yang telah membunuh ribuan orang menghiasi pemberitaan media massa dan mengundang pro-kontra, opini, serta diskusi tak berkesudahan.

Nara sumber utama yang sering dijadikan referensi pemberitaan tentang bangkitnya PKI ini adalah mantan Kepala Staf Kostrad Mayor Jenderal (Purn) Kivlan Zen dan Mantan Panglima TNI Gatot Nurmantiyo. Media elektronik terutama media online dengan cepat dan gencar memberitakan apapun yang dikatakannya terkait PKI dengan kedua mantan orang penting di tubuh TNI tersebut. Hal ini kemudian memantik simpati beberapa kelompok Islam kepada dua mantan jenderal tersebut dan mendapat atribut sebagai "pembela Islam". Tak jarang keduanya diundang untuk "berceramah" di beberapa pesantren dan acara keagamaan.

Gerakan Islam yang fokus terhadap isu PKI dan hal ihwal yang berkaitan dengan kebangkitan komunisme dalam beberapa kasus, menjadi salah satu faktor terbentuknya segregrasi sosial di masyarakat. Apalagi fenomena ini ditunggangi dengan sentimen anti rasial, yaitu Tenaga Kerja Asing dari China. Baik komunisme maupun isu China memiliki sejarah kelam sendiri di Indonesia. Konflik masyarakat lokal dengan etnis China, berikut pengalaman diskriminasi, sekaligus sejarah tentang pemberontakan PKI, tampaknya cenderung diwariskan dalam memori kolektif sebagai masyarakat Indonesia. Ironisnya, sejarah konflik ini, dalam beberapa tahun terakhir, semakin mendapat

tempat dari kelompok Islam dan pendakwah tertentu, yang semakin memperburuk relasi sosial di tengah masyarakat.

Isu bahasa laten komunisme, dalam aspek tertentu mungkin perlu diwaspadai dan perhatikan. Namun menjadi tidak tepat jika isu tersebut menjadi kuda tunggang untuk mendelegitimasi pemerintah, ormas Islam yang tidak sejalan dengan kelompok mereka, atau untuk memecah belah antar umat Islam. Gerakan Islam ini, banyak "menjual" isu komunis melalui mimbar ceramah, khutbah dan orasi-orasi keagamaan lainnya. Serta dibuat lebih masif melalui media sosial yang menyuguhkan narasi-narasi untuk menyulut persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia.

5. Gerakan Hijrah

Gerakan sosial baru keagamaan menjadi salah satu upaya mengatasi permasalahan krisis identitas dalam aspek religio-sitas individu dalam kehidupannya. Di Indonesia, belakangan muncul suatu gerakan yang diinisasi oleh sekelompok muslim millenial yang bertransformasi dengan melakukan perubahan dari aspek keagamaan. Gerakan tersebut lazim dikenal dengan sebutan "gerakan Hijrah" yang menjadi salah satu bentuk transformasi agama yang diimplementasikan dalam perubahan perilaku agama dalam wadah aktivitas kelompok. Gerakan keagamaan ini, mewujud dan berkembang dengan sangat pesat dengan basis komunitas dengan didukung oleh kelompok masyarakat millenial sekaligus disupport oleh penggunaan media sosial.[76]

Fenomena gerakan hijrah, cukup populer di kalangan generasi muda yang lekat dengan migrasi dari gaya hidup "non-

---

[76] Zahara, M.N., Wildan, D., Komariah, S, "Gerakan Hijrah: Pencarian Identitas Untuk Muslim Milenial di Era Digital", *Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development*, No. 2, Vol. 1 (2020), hal. 58-70

Islam" ke "Islami". Peranan dan posisi aktor millineal dalam gerakan hijrah secara kolektif telah membangun identitas baru sebagai umat beragama yang taat pada aturan Islam. Gerakan hijrah menjadi salah satu gerakan dakwah populer yang berkembang menjadi sebuah tren sosial yang diikuti secara komunal.[77]

Berkembangnya fenomena hijrah terlahir karena beberapa alasan mendasar, yang diantaranya adalah: 1) semakin mudahnya mengakses buku keislaman bergenre populer; 2) Kajian keislaman berbasis kampus, masjid, dan jemaah tablig; 3) Akses internet dan media sosial mengenai literatur Islam populer; 4) Kemunculan Ustadz dan Selebriti; 5) Kemunculan komunitas-komunitas hijrah; (6) Topik ceramah yang ringan yang membahas pergaulan anak muda; dan (7) Aktivitas non dakwah berbasis fotografi desain yang dikaitkan keislaman.

Dalam beberapa kasus, selain faktor karena merasa kekosongan jiwa yang menimbulkan kejenuhan, mereka lebih berfikir kritis dan mudah mengakses informasi keagamaan, fenomena hijrah juga dipengaruhi oleh gaya hidup dan asal mengikuti *trend*. Hal tersebut menimbulkan para generasi Muslim milenial ini, lebih terbuka untuk mengubah gaya hidup ketimuran sebagai gaya hidup baru yang (dianggap) sesuai dengan "ajaran agama" (?).

Istilah hijrah mengarahkan individu pada sebuah proses dimana ia berusaha untuk menjadi Muslim yang lebih taat. Fenomena hijrah juga menjangkau segmen yang lebih luas dengan banyaknya kajian musyawarah atau tabligh akbar, yang dihadiri *public figure* Indonesia dan ustadz populer untuk mengajak orang lain untuk mengikuti teladan mereka. Dengan menggaet

[77] Agnia Addini, "Fenomena Gerakan Hijrah di Kalangan Pemuda Muslim Sebagai Mode Sosial", *Journal of Islamic Civilization*. Vol. 1, No. 2, (2019), hal. 109-118.

para *public figure* Indonesia dan ustadz populer, gerakan hijrah menjadi magnet yang kuat dalam mengenalkan fenomena hijrah melalui berdakwah yang dikemas secara menarik dan kekinian.

Namun, merebaknya kepopuleran Hijrah dalam kalangan pemuda muslim dengan keberislamanya, perilaku 'Hijrah' sendiri seakan telah kehilangan makna substansi asalnya. Klaim ini dibuktikan dengan kian meningkatnya gerakan Hijrah pada masyarakat hari ini justru memunculkan keberislaman yang cenderung simbolik, hijrah dimaknai hanya sekedar gaya hidup, mengikuti tren *fashion* Muslimah yang melekat dengan gaya Hijab panjang lengkap dengan niqab bagi perempuan. Sedangkan bagi seorang muslim, memanjangkan jenggot dan mengenakan celana diatas mata kaki seakan telah menunjukkan status sosialnya sebagai pemuda hijrah. Namun, ironisnya, tak jarang ditemukan bahwa kelompok hijrah ini justru melakukan penghakiman kepada kalangan muslim lain, baik dalam konteks ritus keagamaan yang dianggap tidak sesuai sunnah, atau berkaitan dengan semakin beraninya para pemuda hijrah yang berbicara soal agama tanpa mendalami ilmunya secara matang.

Gerakan hijrah sebagai momentum menghiasi diri dari perilaku Islami memang patut untuk diapresiasi. Namun, ketika kelompok ini sudah mulai mengampanyekan keislaman yang tidak sesuai dengan madzhab arus utama, berani berdakwah dengan basis keilmuan yang minim, maka tak heran jika gerakan Islam ini menjadi satu keprihatinan tersendiri. Misalnya, keharaman musik, pegawai bank, bernyanyi, mengajar filsafat dan sederet pekerjaan lain yang diklaim sebagai lumbung kemaksiatan, justru timbul dari media sosial yang mendeklarasikan dirinya sebagai akun hijrah.

D. Peta Gerakan Islam: dari Timur Tengah sampai Indonesia

Semenjak reformasi tahun 1998, bisa dikatakan aspirasi politik masyarakat Islam kian terbuka dan tumbuh dalam peta politik nasional. Kebebasan individu di jaman reformasi menambah keberanian dalam jati diri masyarakat Islam yang diwakili oleh mereka aktivis dari gerakan Islam. Perdebatan seputar apakah negara Indonesia yang menganut ideologi Pancasila serta menganut sistem demokrasi masih harus dipertahankan pasca reformasi tahun 1998? Menjadi perdebatan tersendiri di kalangan aktivis Islam. Terlebih lagi wacana itu dilegitimasi oleh krisis yang datang bertubi-tubi, sementara negara seakan tak berdaya menghadapinya, hingga kini krisis masih terjadi di pelbagai bidang.

Dari sebagian aktivis Islam, khususnya aktivis yang tergolong reaksioner dan cenderung *emoh* pada negara, menyebutkan bahwa integrasi politik nasional harusnya tidak disatukan oleh ideologi Pancasila, karena ideologi itu kurang memiliki akar dan kekhasan yang kuat dalam masyarakat Indonesia umumnya. Lagi pula, sebagai akibat dari kebijakan negara yang kelewat keluar dari akar-akar tradisi, kebudayaan, serta pemikiran Islam, maka sebagai konsekuensi logis akhirnya krisis di pelbagai bidang tak bisa terelakkan lagi. Dari kalangan aktivis tipikal ini, meyakini bahwa dengan kembali pada akar-akar tradisi, kebudayaan dan pemikiran Islam yang khas dan murni, maka Indonesia akan bisa terangkat dari krisis multidimensi.

Demikian pula dengan sistem demokrasi yang dianut oleh negara Indonesia, bagi aktivis Islam tipikal ini, sistem itu tidak memiliki kekhasan yang kuat dan murni dengan tradisi dan kebudayaan masyarakat Indonesia, karena sistem itu terlalu mengadopsi dari pemikiran Barat sekuler yang bertentangan dengan nilai-nilai tradisi, kebudayaan dan pemikiran Islam khususnya

Sistem jenis itu adalah buatan akal manusia yang memiliki sejumlah kelemahan, apalagi berkelindan dengan kepentingan kapitalisme Barat (Amerika dan sekutunya), sehingga bagi negara-negara yang mengadopsinya, seperti Indonesia, tak akan bisa keluar dari krisis selama masih menggunakan sistem itu, alih-alih bangsa ini akan terjerumus masuk dalam jeratan kapitalisme Barat.

Adapun solusi dalam merespon wacana ideologi nasional, demokrasi dan tata nilai sekuler yang dianut negara-bangsa ini, aktivis Islam yang cenderung reaksioner dan *emoh* pada negara pada intinya terintegrasi dengan sebentuk pemikiran *ushuliyyah* Islam (fundamentalisasi pemikiran Islam) yang bersumber dari Alquran dan Sunnah khususnya, sementara jika tidak terdapat dari dua sumber itu maka akan dirujuk dari tradisi dan kebudayaan *salaf al-Shalih* (para pendahulu Islam yang baik). Konsep negara Islam jaman khilafah Islamiyyah, konsep syura (kesepakatan *common platform*) dalam masyarakat umumnya terlebih dalam masyarakat Islam, dan pemikiran-pemikiran mengenai dasar-dasar kenegaraan pada jaman Nabi Muhammad di Madinah, menjadi berlaku umum dan prinsipiil dalam wacana yang dikembangkan oleh para aktivis Islam tipikal ini.[78]

Persis seperti analisis Bassam Tibi yang menyebutkan, bahwa sebagai bentuk respons atas ketidak-berdayaan negara dan ketidak-adilan globalisasi Barat, maka akhirnya dalam masyarakat Islam itu akan lahir sebentuk gerakan yang cukup masif yang mencoba menawarkan supaya kembali pada ajaran-ajaran fundamental agama. Menurut Tibi, gerakan fundamentalisme Islam, merupakan respons atas sebentuk ketidakadilan global yang masuk dalam negara-negara dengan mayoritas

[78] M. Imdadun Rahmat, (et.al.), *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*, (Jakarta: Erlangga, 2003), hal. 170

penduduknya muslim. Gerakan fundamentalisme Islam yang salah satunya memiliki ciri-ciri literalistik dalam mendekati teks-teks keagamaan, menurut Tibi, berbeda dengan gerakan fundamentalisme keagamaan lainnya, misalnya Hindu, yang hanya berkembang di negara dimana tempat lahir dan hadirnya gerakan fundamentalisme dalam masyarakat Hindu seperti di India, fundamentalisme Islam bersifat transnasional, tak hanya lahir di satu negara, melainkan spiritnya bisa berkembang lintas negara (secara global).

Namun, tak semua aktivis Islam sepakat dengan konsep-konsep yang dikembangkan dan diwacanakan dari aktivis Islam jenis pertama itu. Aktivis Islam jenis kedua ini lazimnya lebih toleran, fleksibel, dan cenderung *sustainable* dengan nilai-nilai pemikiran yang selama ini dikembangkan oleh negara. aktivis tipikal kedua lebih cenderung memberi kontribusi dan masukan solusi pada negara, yang meskipun dirujuk dari teks-teks keagamaan Islam, namun pada intinya perdebatan mengenai ideologi Pancasila dan sistem demokrasi telah dianggap satu keputusan final yang tak bisa diganggu gugat. Dalam dataran itu, meskipun Islam menjadi rujukan pemikiran bagi mereka, ruang lingkup yang lahir dan muncul dari ajaran Islam bukannya tak bisa masuk dalam peta pemikiran politik nasional. Namun bagi aktivis tipikal ini, justru Islam menjadi spirit yang memberi gairah-gairah baru bagi pemikiran negara yang mungkin tengah mengalami kebuntuan dan kemacetan.

Konsep antara Islam dan demokrasi, misalnya, dianggap tak bertentangan, malah sumber-sumber dari ajaran Islam digali secara mendalam sehingga menghasilkan sebuah kerangka berpikir bahwa antara demokrasi dan Islam sangat *comfortable* dan berkesesuaian (*to agree within*). Demokrasi, bagi aktivis Islam tipikal ini, bukanlah produk Barat dan oleh sebabnya hanya bisa berlaku serta diberlakukan di dunia Barat.

Jika dipetakan secara sederhana, konstelasi gerakan Islam bisa diklasifikasikan sebagai berikut:

1. Kelompok Jihadis

Kelompok ini menyerukan perlawanan dalam skala global terhadap Barat (AS dan sekutunya). Dalam hal ini diwakili oleh al-Qaidah dan jaringannya; *Jamaah Islamiyyah* di Asia Tenggara, termasuk Indonesia.[79] Di sisi lain, bekas kombatan Al-Qaidah yang lebih militan memilih bersatu dan berbaiat dengan ISIS di bawah kendali Abu Bakar Al-Baghdadi. Dalam perkem-bangan-nya, Jabhat An-Nushrah kalah pamor dibandingkan ISIS. Hal ini "pantas" dimaklumi, sebab gerakan ISIS lebih massif, sadis, memiliki alat propaganda lebih canggih dibandingkan dengan organ lain, dukungan logistik tak terbatas (dari donatur, aksi perampokan, penjualan minyak ilegal serta penjualan berbagai benda purbakala di pasar gelap). Lagi pula, ISIS lebih "bergaya" global daripada Boko Haram, Abu Sayyaf, Jamaah Islamiyah dan lain sebagainya yang tampak corak lokalnya.[80]

Di Indonesia, gerakan ini juga menampilkan eksistensinya yang ditunjukkan dengan beberapa kasus. Misalnya, adanya 600

---

[79] Untuk mengetahui detil tentang organisasi teroris ini, berikut pola rekrutmen, jejaring, polarisasai dan sistem organisasainya lihat antara lain: Solahuddin, *Dari NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011); Nasir Abbas, *Membongkar Jamaah Islamiyah: pengakuan Mantan Ketua JI* (Jakarta: Grafindo, 2005).

[80] Di kemudian hari, mantan Amir Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Abu Bakar Baasyir, yang kemudian mendirikan Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), diajak oleh Aman Abdurrahman, pimpinan Jamaah Ansharud Daulah (JAD), untuk berbaiat kepada Abu Bakar al-Baghdadi, yang diklaim sebagai Amirul Mukminin organisasi ISIS *(Islamic State in Iraq and Syam/Suriah).* Proses baiat ini dilakukan ketika keduanya dipenjara di Nusakambangan. Foto-foto prosesi baiat beredar luas di internet, dengan pose bersama para tahanan lain yang membawa bendera ISIS. Prosesi ikrar setia ini dianggap bisa mempersatukan JAT dan JAD yang selama ini berseteru. Anggota JAT dan JAD dalam kurun satu dasawarsa terakhir banyak terlibat kasus terorisme di tanah air.

WNI yang menginginkan pulang ke Indonesia pasca kekalahan ISIS di Suriah, bom di kawasan Thamrin Jakarta yang diklaim dilakukan oleh pasukan ISIS Indonesia, serta pengakuan beberapa WNI yang menyesal dan mengaku tobat pasca bergabungnya dengan ISIS di Suriah.[81]

2. Kelompok Revivalis-Evolutif

Kelompok ini tumbuh subur terutama di negara Arab yang residunya sampai ke Indonesia. Sebagai negara muslim terbesar, gerakan ini merasa jengah karena munuding mayoritas negara berpenduduk muslim tidak mengindahkan syariat Islam dalam konteks bernegara. Sehingga mereka dengan narasi sistem sekuler, liberal dan kapitalis ingin mendeligitimasi keberadaan pemerintahan yang sah agar kembali pada syariat Islam. Mereka mengajak kepada rakyat dan pemerintah agar kembali menjalankan sistem Islam(i) dan menyetankan demokrasi.[82] Islam ditempatkan sebagai ideologi alternatif bernegara.

Adapun para ideolog gerakan revivalisme Islam antara lain: Hasan al- Banna, Sayyid Quthb, Said Hawwa, Abu al-A'la al-Maududi, Imam Khomeini, Muhammad Baqir Sadr, Abdussalam Farq, dan Juhaiman al-Utaibi. Meski dalam beberapa aspek terjadi perbedaan pemikiran gerakan Islam, namun ada benang merah yang membuat pemikiran mereka sejalan, antara lain: *al-din wa al-dawlah* (integralistik) antara agama dan negara. Fondasi Islam adalah al-Qur'an dan As-sunnah, dan keadilan sosial, kedaulatan hukum Allah berdasarkan syariat, serta jihad sebagai pilar menuju terlaksananya syariat Islam. Jihad ini

---

[81] Selengkapnya baca di Andi Saputra, "Jahatnya Tujuan ISIS dan Rangkaian Teror di Indonesia" selengkapnya https://news.detik.com/berita/d-4895677/jahatnya-tujuan-isis-dan-rangkaian-teror-di-indonesia. Download Apps Detikcom Sekarang https://apps.detik.com/detik/

[82] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam di Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 74.

menjadi jalan "satu-satunya" yang harus dilakukan dengan komprehensif, jika perlu dengan cara kekerasan.[83]

Dalam perkembangannya, gerakan ini memilih cara evolutif-massif, khususnya dalam berpolitik melalui partai dan menggunakan masjid sebagai basis gerakan. Kaderisasi dilakukan secara khusus setiap minggu sekali dengan ditunjang indoktrinasi dengan menggunakan buku-buku ideologis yang kebanyakan ditulis oleh para ideolognya. Karena evolutif, jaringan gerakan ini memilih bergiat menjadi demokratis di berbagai negara. Untuk poros gerakan, Ikhwanul Muslimin menjadi "teladan" bagi organisasi serupa di berbagai negara. Misalnya, dalam konteks Indonesia direpresentasikan oleh PKS.

Karena sudah "bergiat menjadi demokrat", maka dalam perkembangannya mereka ini mendeklarasikan "inisiatif-reformasi" dan komitmennya terhadap sistem politik yang "demokratis, konstitusional, parlementer, dan presidensial."[84] Dalam perkembangannya, gerakan politik "Islam demokrat" seperti PKS di atas juga mendapatkan pertentangan dari kubu "jihadis" yang lebih ekstrem. Mereka menolak dan mencerca keterlibatan beberapa partai Islam ini dalam parlemen. Sebab, bagi mereka keterlibatan dalam sistem demokrasi adalah kufur.

Di beberapa forum diskusi di internet, tokoh-tokoh PKS di Indonesia banyak yang dikafirkan oleh beberapa eksponen *Jamaah Ansharut Tauhid* (JAT) dan *Jamaah Ansharud Daulah* (JAD) yang lebih ekstrem dan selama ini bergerak melalui aksi terorisme di tanah air. Dalam kubu lain, ada eksponen Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang sering mengampanyekan khilafah dan menuduh sistem demokrasi sebagai *taghut* dan sistem

---

[83] Shireen T. Hunter, *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan* (Yogyakarta: Tiara wacana, 2001), hal. 14-15.

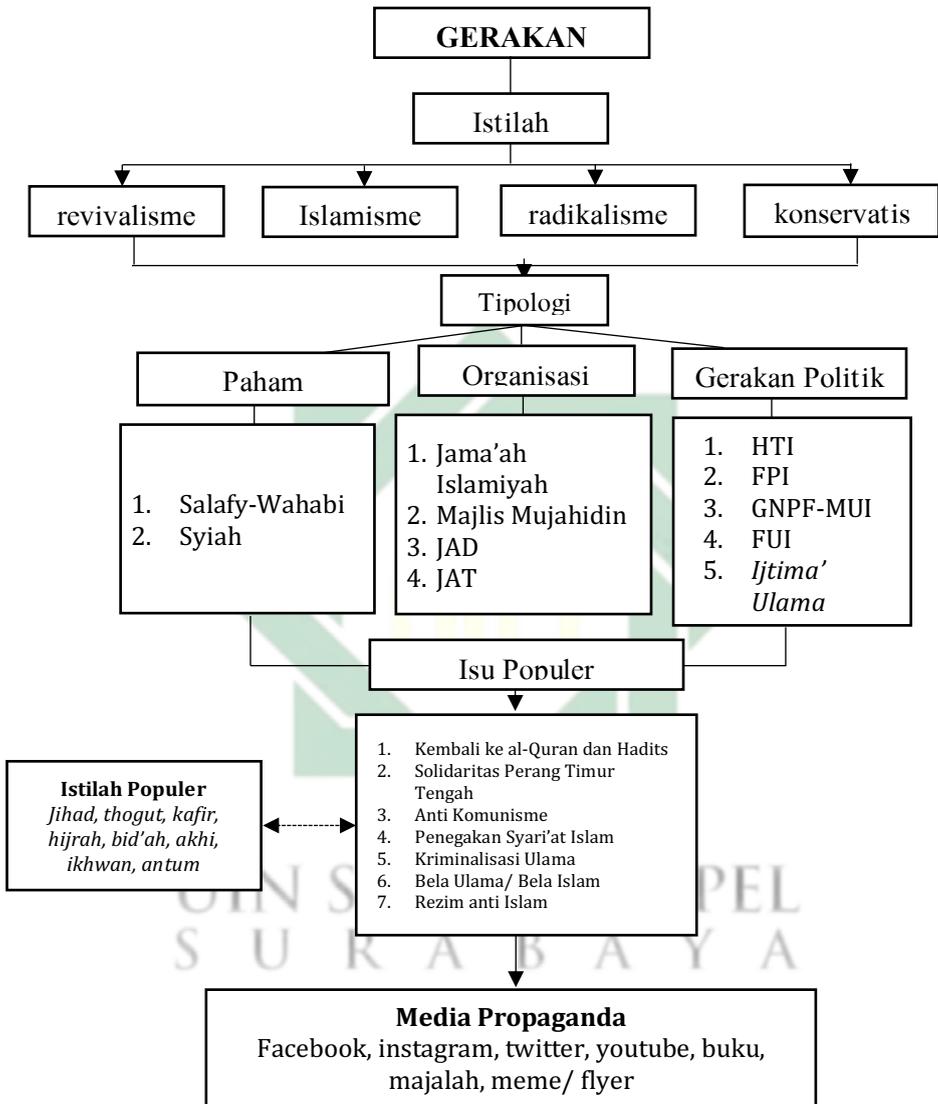
[84] M. Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS: Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

kufur. Fenomena saling mengkafirkan antar beberapa gerakan Islam ini memang merupakan corak klasik yang tidak jarang diakhiri dengan kekerasan berdarah, sebagaimana di Timur Tengah.

Selain kategori di atas, penting dipahami pula hasil studi dari Fealy dan Bubalo yang menyebutkan tiga arus utama gerakan Islamisme yang ada di Tanah Air.[85]

Pertama, Ikhawanul Muslimin yang diadopsi gerakan tarbiyah dan mulai berkembang di perguruan tinggi di akhir tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an. Gerakan kelompok ini berkembang *underground* di bawah tekanan rezim Soeharto. Konsolidasi ini menemukan momentumnya ketika rezim Soeharto berakhir. Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia yang berdiri pada April 1998, sebagian pemimpinnya kemudian mendirikan Partai Keadilan Sejahtera (waktu itu bernama Partai Keadilan). *Kedua*, kelompok salafi. Kelompok ini sebagian besar berbasis lembaga dakwah dan pendidikan. Misalnya Yayasan *al-Sofwah*, Yayasan *Ihya at-Turost*, dan *Al-Haramain al-Khoiriyah*, dan lain-lain. Gerakan salafi yang cukup fenomenal adalah Forum Komunikasi *Ahlus Sunnah Waljamaah* (FKAWJ) yang melahirkan Laskar Jihad pimpinan Jafar Umar Tholib. FKAWJ Berdiri 1998, dan dibubarkan pada bulan Oktober 2002. *Ketiga*, kelompok jihadis. Kelompok ini adalah kelompok yang paling ekstrem dari gerakan islamisme yang mengesahkan kekerasan seperti bom bunuh diri. Selain itu, ada juga kelompok yang didirikan pada 1 Januari 1993 oleh Abdullah Sungkar termasuk kelompok Jihadi. Jejaring inilah yang kemudian melakukan aksi-aksi bom bunuh diri seperti yang dilakukan Imam Samudera dan kawan-kawan.

[85] Greg Fealy & Antonio Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah,* hal. 106

Bagan 2.1
Anatomi Gerakan Islam di Indonesia

BAB 3
DINAMIKA GERAKAN ISLAM DI INDONESIA

> "
> *Saluran penyebaran ide-ide ajaran Islam trans nasional di Indonesia tidak lagi melalui dunia pesantren atau lembaga pengajaran sepadannya, melainkan melalui pamflet, buletin dan media sosial.*

A. Agama, Politik dan Identitas

Fenomena beragama dalam kehidupan manusia sangat menarik, universal, unik, bahkan penuh misteri. Ekspresi beragama telah ada sepanjang umat manusia, baik dalam masyarakat primitif maupun masyarakat modern. Beragama pada dasarnya merupakan gejala universal masyarakat manu-sia. Kita menemukan masyarakat manusia tanpa sains, seni dan filsafat, tetapi tidak pernah ada masyarakat tanpa agama.[86]

Meskipun demikian, agama dalam sejarahnya juga menjadi alat mobilisasi konflik -untuk tidak mengatakan sumber konflik- yang sangat potensial dalam memporakporandakan kehidupan masyarakat. Konflik horizontal antar komunitas

---

[86] Bustanuddin Agus, *"Agama dalam Kehidupan Manusia",*(Jakarta:Rajawali Press, 2006), hal. 3.

Islam di era kekhalifahan sampai pada perang antar agama harus diakui merupakan kegagalan manusia dalam membawakan agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, lebih khusus berpolitik. Hal itu disebabkan karena agama selain memiliki fungsi integratif untuk mempersatukan ikatan bersama dan memelihara eksistensi suatu masyarakat, juga berpotensi dan memiliki kerentanan sebagai kekuatan yang mencerai-beraikan masyarakat itu sendiri. Dalam konteks ini, konsep identitas memegang peranan sangat krusial. Karena agama melakukan fungsi-fungsi identitas yang penting. Dalam periode perubahan dan mobilitas sosial yang berlangsung cepat, sumbangan agama terhadap identitas semakin tinggi.

Pertautan antara agama dan identitas memang telah terjadi sepanjang sejarah manusia. Agama merupakan tanda identitas etnis yang paling penting dalam mengikat pertalian emosional berbasis ideologi. Pada masyarakat di mana agama mempunyai pengaruh besar pada kehidupan publik maka agama dapat menjadi identitas yang menentukan etnis. Meskipun demikian, identitas pada dasarnya bukan hanya dilatarbelakangi oleh agama saja, akan tetapi sangat terkait dengan dinamika kehidupan dan kreativitas yang tercermin pada masyarakat itu sendiri. Dinamika dan kreativitas yang dimaksud dapat dilihat dari banyak aspek produk peradaban manusia: makanan, nyanyian, jenis musik, tari, lukisan, patung, atau pun mitos. Bentuk identitas pada sebuah kelompok sangat bergantung pada pergerakan kehidupan kelompok tersebut yang tercermin kepada kreativitas kelompok dan apa yang diproduksi oleh mereka. Dengan demikian, sebuah identitas tidaklah berdiri sendiri melainkan terkait erat dengan eksistensi

individu dalam kehidupan bermasyarakat di mana dia berinteraksi.[87]

Identitas sendiri seperti dikatakan Amartya Sen, bukan hanya bisa menjadi sumber lahirnya kebanggaan dan kebahagiaan, melainkan pula sebagai sumber tumbuhnya kekuatan dan kepercayaan diri baik individu maupun kelompok. Maka tidak heran bila gagasan tentang identitas memperoleh pengakuan yang begitu luas, mulai dari seruan yang sangat umum untuk mengasihi sesama hingga teori-teori canggih tentang modal sosial dan definisi-diri komunitarian. Namun demikian, menurut Sen, rasa keterikatan yang kuat pada suatu identitas juga mengandung di dalamnya persepsi tentang jarak dan keterpisahan dari identitas di luar diri maupun kelompoknya. Dan itu bisa memicu perselisihan antar kelompok identitas tersebut.[88]

Selanjutnya, diskursus tentang agama, identitas dan politik identitas akhir-akhir ini mendapatkan perhatian yang besar di kalangan pengamat identitas khususnya di tengah kemajemukan bangsa Indonesia serta di tengah mengemukanya isu tentang terorisme dan radikalisme. Tema ini tidak saja bersentuhan dengan masa depan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang plural, akan tetapi juga menantang pengerahan energi pikir guna mencari dan menemukan formasi yang tepat dalam menempatkan dan mendialogkan berbagai perbedaan terutama di antara berbagai identitas bangsa Indonesia dalam posisi yang setara atau egaliter, demi terpeliharanya keutuhan dan persatuan bangsa. Hal ini menjadi penting karena adanya politik identitas –yang tidak pada proporsinya- berpeluang merusak

---

[87] Jajang Jahroni, "Gerakan Salafi di Indonesia : Dari Muhammadiyah sampai Laskar Jihad", *Mimbar Jurnal Agama dan Budaya*, Vol.23 No. 4, (2009): hal. 364.

[88] Amartya Sen, *Kekerasan dan Identitas* (Jakarta, Margin Kiri, 2016), hal. 4

keragaman dan integritas umat yang telah lama dibangun oleh para *founding fathers* bangsa ini sekaligus mengkhawatirkan bagi kemajemukan di Indonesia itu sendiri.

Politik identitas yang terjadi di Indonesia, secara historis cenderung bermuatan antara lain etnisitas, agama, dan ideologi politik. Dalam konteks Islam sebagai identitas misalnya, agenda yang mereka perjuangkan di antaranya adalah menjadikan Islam sebagai ideologi utama dalam menyebarkan gagasan. Penyebaran gagasan yang menjadikan Islam sebagai ideologi tersebut, menimbulkan pertentangan antara agama di satu sisi, dengan negara pada sisi lain. Sehingga kemudian di Indonesia seringkali muncul persoalan bagaimana menata hubungan antara agama dan politik, terutama yang berkaitan dengan ideologi Pancasila. Masalah ini timbul karena sempat menguat anggapan sebagian elit pemerintah maupun sekelompok anggota masyarakat, bahwa kelompok Islam tetap menyimpan niat terselubung untuk menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam.[89]

Terjadinya praktik politik identitas di tengah kemajemukan di Indonesia berpotensi sebagai ancaman bagi integritas umat yang telah lama dibangun oleh para *founding fathers* bangsa ini. Sepuluh tahun pasca reformasi diwarnai kemunculan berbagai kelompok radikal yang mengatasnamakan agama sebagai alat untuk melegitimasi tindak kekerasan.

Menggeliatnya politik identitas di Indonesia mulai bergerak pada tataran pemikiran jatuhnya rezim Orde Baru yang telah dimanfaatkan secara amat baik oleh kelompok Islam Radikal untuk bangkit. Kebangkitannya ditandai dengan maraknya organisasi "garis keras" dalam gerakan Islam seperti, Front

---

[89] M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), hal. 2

Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad *Ahlussunnah Waljamaah*, Hizbut Tahrir dan organisasi Majelis Mujahidin Indonesia.

Maraknya ormas-ormas Islam ini membuat pentas politik nasional semakin ramai dan panas seiring dengan makin nyaringnya tuntutan aspirasi umat Islam, misalnya tuntutan pemberlakuan kembali Piagam Jakarta dan syariat Islam, penolakan presiden wanita, dan konflik bermuatan SARA yang lain. Fenomena ini, setidaknya dapat ditelisik dari dua sebab menonjol:

Pertama, carut-marutnya permasalahan bangsa sehingga memunculkan semangat menyodorkan gagasan alternatif, yakni: negara berdasarkan syariat Islam secara *kaffah*. *Kedua*, dominasi pengaruh Barat dan segala produk kebudayaannya. Selain itu, kebijakan politik Barat yang menekan Islam di berbagai negara Muslim telah membangkitkan solidaritas Islam melawan Barat di berbagai penjuru dunia, tak terkecuali di Indonesia.

Dalam pengertian yang lebih luas politik identitas berkepentingan dengan pembebasan dari situasi keterpinggiran yang secara spesifik mencakup konstituensi (keanggotaan) dari kelompok dalam konteks yang lebih luas. Jika dicermati Politik identitas sebenarnya merupakan nama lain dari biopolitik yang berbicara tentang satu kelompok yang diidentikkan oleh karakteristik biologis atau tujuan-tujuan biologisnya dari suatu titik pandang. Sebagai contoh adalah politik ras dan politik gender.

Politik identitas merupakan gerakan politik yang fokus perhatiannya pada perbedaan sebagai satu kategori politik utama. Corak politik jenis ini, muncul atas kesadaran individu untuk mengelaborasi identitas partikular, dalam bentuk relasi dalam identitas primordial etnik dan agama. Namun, dalam perjalanan berikutnya, politik identitas justru dibajak dan direngkuh oleh kelompok mayoritas untuk memapankan dominasi kekuasaan. Penggunaan politik identitas untuk meraih kekuasaan, yang justru semakin mengeraskan perbedaan dan

mendorong pertikaian itu, bukan berarti tidak menuai kritik tajam. Politik identitas seakan meneguhkan adanya keutuhan yang bersifat esensialistik tentang keberadaan kelompok sosial tertentu berdasarkan identifikasi primordialitas.

Politik identitas sebagai sebuah konsep dan gerakan politik memiliki fokus perhatiannya pada keberbedaan (*difference*) sebagai suatu kategori politik yang utama. Di dalam setiap komunitas, walaupun mereka berideologi dan memiliki tujuan bersama, tidak bisa dipungkiri bahwa di dalamnya terdapat berbagai macam individu yang memiliki kepribadian dan identitas masing-masing.[90]

Jadi secara umum teori umum politik identitas dan berbagai hasil penelitian menunjukkan, ada dua faktor pokok yang membuat etnis dan agama menjadi menarik dan muncul untuk dipakai dan berpengaruh dalam proses politik.

Pertama, ketika etnis dan agama menjadi faktor yang dipertaruhkan. Ada semacam keperluan untuk mempertahankan atau membela identitas yang dimiliki suatu kelompok. *Kedua*, ketika proses politik tersebut berlangsung secara kompetitif. Artinya, proses politik itu menyebabkan kelompok-kelompok identitas saling berhadapan dan tidak ada yang dominan, sehingga tidak begitu jelas siapa yang akan menjadi pemenang sejak jauh-jauh hari.

Pemilihan umum, termasuk Pilkada, adalah proses politik di mana berbagai faktor seperti identitas menjadi pertaruhan. Tinggal sekarang bagaimana aktor-aktor yang terlibat di dalamnya mengelola isu-isu seperti etnis dan agama, menjadi hal yang masuk pertaruhan.

---

[90] Manuel Castells, *The Power of Identity: The Information Age, Economy, Society and Cultural*, Vol II, (Australia: Blacwell Publishing, 2003), hal. 179.

Bahaya dari politik identitas yang berlebihan adalah bisa berujungnya pada fasisme, bahkan lebih buruk lagi yaitu separatisme dan masyarakat yang sudah terasimilasi berdasarkan identitas tertentu, dapat dengan mudah dimobilisasi oleh kelompok yang ingin mencapai agenda politiknya. Politik identitas yang dijalankan oleh kelompok tertentu, berupaya memunculkan negara yang mono-identitas. Masyarakat Indo-nesia seakan dibuat hilang ingatan akan sejarah keragaman yang dimilikinya.

Secara singkat, politik identitas tak bisa dilawan dengan politik identitas "yang lebih lunak". Ia harus dilawan dengan politik yang mengutamakan kepentingan publik di atas kepentingan pribadi. Hal lain yang juga perlu disikapi adalah jangan agama dibawa-bawa pada ranah politik. Agama cukup sebagai keyakinan hidup dan pedoman moral, baik dalam ranah individu maupun sosial, karena ajaran agama menekankan keimanan, ritual peribadatan, dan moralitas.

Sedangkan politik menekankan aturan main dalam perebutan dan pembagian kekuasaan dalam konteks kehidupan bernegara, karena apabila agama digunakan sebagai sentimen primordial dan etnisitas demi kepentingan politik, maka yang terjadi adalah politisasi agama yang berpotensi terjadinya kekerasan komunal atau konflik horizontal, dan akibatnya spirit demokrasi yang sudah diperjuangkan dengan susah payah oleh kekuatan rakyat pada tahun 1998 akan sia-sia. Dilain pihak peran para pemimpin agama baik dari agama Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha dan Kong Hu Cu secara serempak bahu membahu harus mengarahkan umatnya untuk tidak terjebak dalam politisasi agama yang dilakukan oleh kelompok-kelompok tertentu demi memenuhi syahwat politik kekuasaannya.

B. Kebangkitan Populisme Islam di Indonesia

Menjelang Ramadhan pada tahun 2019 lalu, terdapat ratusan ulama berkumpul di Jakarta untuk mengadakan kegiatan yang diberi nama *Multaqo Ulama*. Selain sebagai upaya menyambut Ramadan, pertemuan yang diprakarsai oleh KH Maimun Zubair itu dimaksudkan sebagai respons terhadap kondisi nasional pasca pemilu. Dengan mengambil tema "Untuk Kemaslahatan Bangsa", pertemuan itu, di antaranya, membahas tentang *ukhuwah* (persaudaraan), *ishlah* (rekonsiliasi), *muwathonah* (kebangsaan).

Sebagian orang tentu melihat kegiatan itu sebagai tanggapan terhadap *Ijtima' Ulama* III yang diadakan di Bogor beberapa hari sebelumnya. Kegiatan yang diadakan oleh sebuah kelompok yang mengatasnamakan sebagai pengurus GNPF (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa) dan para politisi pendukung Prabowo Subianto-Sandiaga Uno, seperti Yusuf Martak, Slamet Ma'arif, dan Bachtiar Nasir, itu secara khusus mempersoalkan pelaksanaan dan hasil Pemilu yang dilaksanakan pada 17 April 2019 yang lalu.

Di luar persoalan yang dibahas, dua kegiatan itu mengindikasikan bahwa peran ulama dalam dinamika perpolitikan nasional menjadi semakin penting belakangan ini. Mengingat tugas ulama atau kiai itu di antaranya adalah, meminjam istilah Clifford Geertz (1960), sebagai *value holder* (pemegang nilai-nilai) dan *cultural broker* (mediator atau jembatan budaya), maka tampilnya ulama dalam kancah perpolitikan nasional, termasuk sebagai wakil presiden, tentu menjadi sesuatu yang mestinya bernilai positif. Persoalannya, apa yang dilakukan oleh sebagian dari mereka yang menyebut dirinya

ulama itu seperti tak berbeda dari apa yang dilakukan para politisi.[91]

Alih-alih memerankan diri sebagai "pemegang nilai", sebagian dari ulama itu justru tampak lebih buruk dari politisi. Ketika para politisi sudah mulai merenggangkan otot-otot kemarahannya pasca pemilu dan sebagian bahkan sudah mulai menjajaki koalisi dengan mereka yang menjadi lawannya saat pemilu, beberapa ulama tetap keras kepala, masih kaku, fanatik, dan tak henti-hentinya melanjutkan permusuhan yang terjadi pada saat pemilu. Lantas, seperti apa kondisi kebangsaan kita mendatang jika para ulamanya menjadi pihak yang terus-menerus bertengkar dan berpolitik?

Berbicara tentang populisme Islam di Indonesia tak bisa dilepaskan dengan apa yang telah dilakukan oleh Vedi Hadiz. Oleh karena itu, buku ini perlu menampilkan hasil kajian Hadiz "sedikit lebih" dari yang lain. Bagi Hadiz, fenomena kebangkitan populisme Islam tidak terlepas dari kemarahan yang terus-menerus karena gagal memenuhi janji-janji pembangunan dan kemakmuran yang dibuat oleh kapitalisme global. Populisme Islam, yang menciptakan gerakan berdasarkan identitas agama Islam, adalah manifestasi dari protes untuk memecahkan masalah ketimpangan ekonomi yang sedang berlangsung dengan mencoba merampas sumber daya dan kekuasaan negara.

Penjelasan itu masih mewarnai analisis Hadiz ketika berbicara tentang fenomena pembelaan Islam. Sikap protes terhadap Ahok misalnya, berkorelasi positif dengan ekspresi solidaritas dan kemarahan umat Islam terhadap kondisi sosial ekonomi yang merupakan saluran bagi terwujudnya moral marketing. "sebuah ruang yang mempertemukan simbol Islam

[91] Ahmad Najib Burhani, "Ulama dan Negara Santri", *Ma'arif Institute* Vol. 14 No. 1 (2019), hal. 61

yang terus menerus dikonsumsi dan diproduksi sebagai ekspresi kemarahan terhadap ketidakadilan status quo yang berlangsung".[92]

Hadiz juga menyatakan simpul diferensiasi atas tipologi populisme Islam era klasik dengan yang terjadi dewasa ini. Jika pada masa-masa sebelumnya sumber daya populisme Islam dipergunakan untuk melawan kekuasaan kolonialisme dan menawarkan bentuk negara syariat, melalui gerakan Pan-Islamisme misalnya, namun sekarang lebih pada bagaimana menciptakan narasi identitas yang berbasis pada umat Islam yang terpinggirkan dari rezim politik hari ini. Populisme Islam di sini dipergunakan sebagai lintasan dalam bergulat mendapatkan kekuasaan dan sumber daya di skala nasional. Baik melalui partai politik, organisasi keagamaan hingga pada bentuk yang paling ekstrem yaitu ekspresi terorisme yang pada gilirannya menjadikan populisme Islam sebagai kendaraan untuk mendapatkan kekuasaan.

Pada posisi tertentu, pertarungan model populisme yang terjadi di Indonesia berlangsung antara populisme berorientasi nasionalis dan Islam. Tentu hal ini tidak lepas dari akar kesejarahan dari kekuatan dominan di Indonesia yang masih tetap tersisa. Sebab, baik kekuatan kiri maupun liberal telah tersingkir dari panggung politik dan tidak bisa mengalahkan kedigdayaan oligarki yang masih tetap berjalan pasca reformasi. Kontestasi dari bentuk populisme tersebut masih tetap tidak jauh dari kepentingan masing-masing oligarki untuk mempertahankan cengkeraman kekuasaan mereka.[93]

---

[92] Vedi R. Hadiz, *Populisme Islam di Indonesia dan Timur Tengah*, (Jakarta: LP3ES, 2019), hal. 219.

[93] Angga Yudhiyansyah, "The Role of the State in the Formation of Moderate Islam in Indonesia," *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama* 6, no. 1 (2014): 1–22,

Di samping itu, populisme Islam (baik klasik dan kontemporer) berpijak pada perasaan homogenitas, yaitu kesatuan sebagai satu kelompok yang memiliki latar belakang, perasaan, dan harapan yang sama, terlepas dari keragaman kelas sosial dan suku mereka. Mereka memiliki rasa bahwa Islam menjadikannya satu. Namun penting untuk menjadi catatan terkait dengan populisme Islam kontemporer, bahwa meskipun mereka menyadari adanya keanekaragaman tafsir dan mazhab dalam umat Islam, populisme Islam kontemporer berusaha untuk menyatukan kemajemukan tersebut sejauh terkait dengan akidah dan ideologi perjuangan umat, terutama yang terkait dengan siapa yang harus dianggap sebagai musuh politik dan harus dilemahkan. Tidak jarang populisme Islam kontemporer ini 'memusuhi' kelompok Islam lain yang dianggap tidak sejalan dengan akidah dan 'semangat atau agenda perjuangan politik umat.[94]

Upaya mereposisi umat Islam melalui spirit populisme, alih-alih melakukan kampanye sistem Islam, mereka cenderung menggunakan demokrasi sebagai media menyuarakan aspirasi Islam. Tak heran jika fenomena ini dianggap sebagai kemunculan post-Islamisme gaya baru. Bayat mengonfirmasi bahwa gerakan Islamis mengalami perubahan agenda perjuangan. Bagi Bayat, pergeseran ini, menunjukkan adalah kesadaran di kalangan internal kelompok ini yang berupaya melakukan negosiasi antara Islam dengan sistem ekonomi-politik modern. Meskipun terlihat ada perubahan, namun yang perlu ditegaskan adalah konsistensi mereka dalam memperjuangkan Islam

---

http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/SosiologiAgama/article/view/2327.

[94] Burhanudin Muhtadi, *Populisme Politik Identitas Dan Dinamika Elektoral: Mengurai Jalan Panjang Demokrasi Prosedural* (Malang: Intrans Publishing, 2019).

sebagai spirit untuk melakukan apa yang disebut sebagai Islamisasi modernitas.[95]

Walaupun cenderung tidak mengampanyekan kembali pembentukan pemerintahan Islam, populisme Islam kontemporer sangat konsen melakukan kritik terhadap sistem ekonomi, hukum, dan sistem politik yang keluar dari rel ajaran Islam dan berkeinginan menyempurnakan sesuai dengan dasar-dasar keislaman. Inilah yang menjadi titik perbedaan populisme Islam kontemporer dengan kelompok modernis semisal Muhammadiyah di Indonesia yang berupaya untuk melakukan memodernisasi Islam (*modernizing Islam*) dengan maksud menafsir ulang ajaran Islam agar sesuai dengan kebu-tuhan masyarakat modern Indonesia; atau dengan kelompok post-tradisionalis seperti Nahdhatul Ulama (NU) yang berupa-ya untuk menafsir ulang tafsir para ulama klasik (*modernizing Islamic tradition*) yang relevan dengan tantangan kehidupan kontemporer.

Diskursus populisme masih hangat diperdebatkan dalam ilmu-ilmu sosial. Populisme adalah bentuk aliansi kelas yang tidak seimbang. Ada unsur dominan dan unsur subordinat. Kemudian keduanya disatukan oleh sebuah cerita tentang takdir yang sama. Aliansi Populis penuh dengan kontradiksi internal dan rentan karena kepribadian lintas kelasnya. Oleh karena itu, konflik dan kontroversi selalu dibutuhkan untuk menjaga dan memelihara kelangsungannya. Jika definisi populisme adalah aliansi kelas-ke-kelas yang tidak setara, tepat waktu, penuh kontradiksi dan kontroversi, maka terdapat variasi atasnya merupakan sebuah keniscayaan. Varian diten-

[95] Cherian George, *Pelintiran Kebencian* (Jakarta: PUSAD Yayasan Paramadina, 2017), hal. 89.

tukan oleh konstelasi kekuatan orang tertentu di setiap masyarakat.[96]

Seperti bentuk populisme modern lainnya, populisme Islam adalah reaksi terhadap kontradiksi sosial baru dan disorientasi yang terkait dengan proses globalisasi neoliberal. Dalam struktur sosial yang mayoritas beragama Islam, persoalan ketimpangan dan ketidakadilan sosial semakin diperjelas dalam bahasa dan simbolisme bernuansa Islam. Ini sering dikaitkan dengan Islam, karena tradisi politik sayap kiri telah menghilang dan tradisi politik liberal dan demokrasi sosial melemah.

Dalam konsep populisme secara umum terdapat kata “rakyat” yang memiliki makna tersendiri. Akan tetapi, dalam populisme Islam kata “rakyat” dipahami atau bisa dilihat dari konsep “umat”. Konsep umat inilah yang digunakan dalam populisme Islam. Populisme Islam di kalangan kelas menengah muslim dapat dipahami dalam dua pengertian; Pertama, upaya mempopulerkan Islam di ruang publik; kedua, upaya membangkitkan Islam sebagai kekuatan kepentingan dan kekuatan penekan. Derivasi kata umat dalam populisme kontemporer adalah sebagai payung atas kepentingan berbagai macam kelompok kelas menengah muslim. Populisme yang berkembang di kalangan kelas menengah muslim dapat dikategorisasikan dalam tabel berikut ini:

[96] Mochamad Iqbal Jatmiko, “Post-Truth, Media Sosial, Dan Misinformasi: Pergolakan Wacana Politik Pemilihan Presiden Indonesia Tahun 2019,” *Jurnal Dakwah Tabligh* 20, No. 1 (2019): 21.

Tabel 3.1
Karakteristik Populisme

Indonesia	Ekspresi Populisme Islam	Aktor	Tujuan
1	Populisme berbasis identitas	Kelompok being Islam	Afirmasi dan Afiliasi Islam dalam modernitas
2	Populisme berbasis material	Kelompok Islam organik	Aksesibilitas terhadap sumber ekonomi politik kekuasaan
3	Populisme berbasis simbolitas	Kelompok pengajian	Representasi Islam dalam ruang publik
4	Populisme berbasis tarbiyah	Kelompok intelektual	Diseminasi nilai, norma, dan prinsip Islam dalam kehidupan
5	Populisme berbasis syariah	Kelompok Islam konservatif	Amar ma'ruf nahi munkar

Lebih lanjut perlu dipahami disini, bahwa populisme yang sedang berkembang di Indonesia adalah populisme Islam, salah satu varian dari populisme secara umum. Populisme Islam merupakan pergerakan dengan latar belakang (level pendi-dikan dan kemapanan sosial) beragam yang menjadi aliansi multi kelas yang asimetris karena adanya persamaan dalam

sentimen agama, mereka mengidentifikasi diri mereka sebagai umat (*the ummah*) menggantikan konsep *the people* yang kontra dengan elite sebagai respon atas kontradiksi sosial dalam pembangunan kapitalisme kontemporer. Mobilisasi populisme Islam yang homogen ini sebagai bentuk aspirasi yang beragam atas ketidakpuasan "massa" yang meski berbeda tapi melawan "elite" tertentu.

C. Dari Gerakan Dakwah sampai Agenda Politik

Dakwah merupakan aktualisasi teologis yang dimanifestasikan dalam sistem kehidupan masyarakat yang secara teratur dan cara-cara tertentu untuk mempengaruhi rasa, pikir, sikap dan tindakan pada ranah individual dan sosio-kultural dalam rangka mengusahakan terwujudnya ajaran Islam dalam semua segi kehidupan.[97]

Namun demikian, walaupun aktivitas dakwah merupakan aktualisasi dari membumikan ajaran Islam, perlu disadari pula bahwa secara sosio-antropologis, dakwah memiliki hubungan yang cukup erat dengan politik. Indikasinya, kegiatan dakwah melibatkan manusia dan pranata-pranata sosial dan keagamaan yang dikuasai manusia. Ditelisik dari anatomi dakwah, kegiatan ini melibatkan pihak yang berdakwah (*da'i*) maupun yang didakwahi (*mad'u*). Artinya, subjek dan objek dakwah adalah manusia. Jadi, secara praksis, dakwah merupakan kerja besar manusia yang bersinggungan dengan teritorial, sumber daya, dan kekuasaan.

Secara historis, seperti halnya politik, usia dakwah sudah sangat tua, yakni sejak adanya tugas dan fungsi yang harus diemban oleh manusia di muka bumi. Spektrum dakwah juga bersegi banyak. Ada yang memandang bahwa dakwah meru-

---

[97] Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Prima Duta, 1983), hal. 3

pakan keharusan rasional, keharusan sosial dan kultural. Sedangkan tidak sedikit yang memandang bahwa dakwah adalah keharusan teologis, yakni kewajiban agama yang terkait pahala dan dosa.

Minimal ada tiga paradigma terkait hubungan dakwah dan politik, yakni paradigma simbiotik, integralistik, dan instrumentalistik. Paradigma simbiotik memandang bahwa dakwah dan politik saling memerlukan secara timbal balik. Dalam hal ini, dakwah memerlukan politik, karena dengan politik, dakwah dapat berkembang. Inilah yang disebut dengan ”berdakwah dengan politik”. Unsur utama frasa ini adalah “berdakwah”.

Di lain sisi, dakwah sudah barang tentu dilakukan dalam bingkai idealisme, yakni menyebarkan kebaikan ajaran agama. Jika dakwah dilakukan melalui politik, maka orientasinya adalah berbagai keuntungan dan kebaikan untuk masyarakat dan mendapat ridha Tuhan. Jika seseorang berdakwah melalui politik lalu memperoleh jabatan dan kekuasaan tertentu, maka hal ini adalah amanah dan semata-mata untuk memperluas kawasan dakwah. Jabatan dan kekuasaan dipahami sebagai pemberian Tuhan dan bukan hasil dari sebuah kontrak politik dan berbagai bentuk kesepakatan lainnya.

Sedangkan frasa kedua, yakni ”berpolitik melalui dakwah”, aspek politik lebih diutamakan dibanding dengan aspek dakwah. Sebaliknya, politik memerlukan dakwah, karena dengan dakwah, politik dapat jadi digdaya dalam bingkai etika dan moral. Inilah yang dikatakan ”berpolitik melalui dakwah”.

Konsep “berpolitik melalui dakwah” kerap kali menggunakan berbagai atribut “Islami” dalam melakukan lobi-lobi politik. Di sini kekuasaan politik menjadi tujuan utama berdakwah. Akibatnya, kebijakan dan arah perjuangannya dapat tiba-tiba berubah sesuai dengan dinamika politik yang ada agar cita-cita politik yang bersangkutan dapat berada di lingkaran

kekuasaan, mendapat simpati masyarakat, termasuk hal lain yang mengokohkan kepentingan politiknya dengan kendaraan dakwah. Biasanya alasan klasik yang diberikan dan seringkali diumbar dan diobral secara murah adalah dengan masuk ke dalam pusat kekuasaan politik kenegaraan baik legislatif, eksekutif, dan yudikatif, maka ekspansi dakwah kian luas dan mudah dilakukan. Padahal frasa, "berpolitik melalui dakwah" inilah yang sebenarnya disebut dengan "politisasi dakwah".

Lalu paradigma integralistik memandang adanya integrasi antara dakwah dan politik. Wilayah dakwah meliputi juga politik. Oleh karena itu, menurut paradigma ini, politik merupakan lembaga dakwah. Selanjutnya, paradigma instrumentalistik adalah paradigma yang memosisikan politik sebagai instrumen atau alat bagi pengembangan dakwah.

Selanjutnya, dalam sejarah politik di Indonesia, terdapat satu partai politik yang terlahir dari aktivitas dakwah ini. Bermula pada tahun 1986, berbagai kegiatan Lembaga Dakwah Kampus dari berbagai universitas di Indonesia sepakat mendukung berdirinya Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus (FSLDK). Adapun tujuan dari forum ini adalah sebagai wadah koordinasi para aktivis dakwah di berbagai kampus di seluruh Indonesia yang bertujuan untuk membangun jejaring dakwah yang lebih luas dan terorganisir.[98] Dengan memanfaatkan pertemuan tahunan ke-10 di Malang pada 1998, yang dihadiri ratusan mahasiswa dari seluruh penjuru Indonesia, beberapa aktivis mahasiswa LDK mengumumkan berdirinya Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI).

Pada penghujung akhir pemerintahan Orde Baru Suharto, KAMMI tampil sebagai salah satu organisasi mahasiswa yang

---

[98] Burhanuddin Muhtadi, *Dilema PKS: Suara dan Syariah*, (Jakarta: KPG, 2012), hal. 43

vokal dalam menyuarakan ketidakpuasan publik melalui sejumlah demonstrasi di berbagai pelosok negeri. Sebagaimana digambarkan oleh Richard G. Kraince aksi demonstrasi KAMMI dicirikan dengan menggunakan atribut keislaman yang kuat, seperti mengenakan jilbab bagi peserta perempuan.[99] Dengan kelihaian organisasi mahasiswa ini dalam menarik perhatian media, KAMMI tampil sebagai salah satu organisasi mahasiswa terdepan yang mendesak terjadinya perubahan dalam pemerintahan Indonesia. Sebagai organisasi mahasiswa yang relatif baru, KAMMI segera mendefinisikan tanggung jawab dan peran sosialnya meliputi tiga entitas sosial; bangsa Indonesia, umat Islam, dan gerakan mahasiswa secara umum.

Kemunculan KAMMI dalam lanskap kehidupan sosial-politik di Indonesia ditanggapi oleh Kuntowijoyo dengan esainya yang terkenal "Muslim tanpa Masjid".[100] Kuntowijoyo menyebutkan bahwa mereka adalah representasi dari generasi Muslim baru yang tidak menginduk pada ormas Islam mainstream seperti NU dan Muhammadiyah. Budayawan dari UGM itu menarasikannya dengan istilah "lahir dari rahim sejarah tanpa kehadiran sang ayah dan tidak ditunggui saudara-saudaranya". Artinya, sebagai kelompok sosial baru, mereka menyuarakan aspirasi umat Islam meskipun tidak menjadi bagian dari organisasi-organisasi keagamaan Islam tersebut. Mereka adalah generasi baru yang bermekaran dan ada di mana-mana. Pengetahuan keagamaan mereka bukan dari lembaga konvensional, seperti masjid, pesantren, atau mad-rasah, melainkan dari sumber ano-

---

[99] Richard G., "The Role of Islamic Student Groups in the Reformasi Struggle: KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia)", *Studia Islamika*, Vol.7, No. 1 (2000)

[100] Kuntowijjoyo, *Muslim Tanpa Masjid,* (Yogjakarta: Diva Press, 2018), hal, 32.

nim, seperti kursus, seminar, buku, majalah, kaset, CD, VCD, internet, radio, dan televisi.

Burhanuddin Muhtadi mencatat bahwa kehadiran KAMMI di pentas gerakan mahasiswa dan sosial-politik di Indonesia menunjukkan kepada kita telah terjadinya evolusi gerakan dakwah kampus dari "gerakan apolitis" menuju "gerakan sosial-politik".[101] Di dalamnya telah terjadi transformasi gerakan dakwah dari yang bersifat personal dan pasif menuju gerakan dakwah kritis terhadap negara.

Segera setelah pengunduran Suharto pada 21 Mei 1998, tokoh-tokoh KAMMI mulai mempertimbangkan untuk mendirikan partai politik Islam, yaitu Partai Keadilan. Sebagai partai politik baru yang terlahir dari rahim gerakan dakwah, hal utama yang dilakukan oleh petinggi Partai Keadilan (PK) adalah memastikan proses transfer loyalitas ideologis gerakan dakwah kampus ke dalam partai berlangsung secara baik. Sebab, hal ini akan berpengaruh terhadap kesuksesan partai dalam jangka panjang sebagaimana gerakan dakwah, secara ideologis PK menjadikan Islam sebagai ideologi politiknya. [102]

Islam, dalam hal ini, sebagaimana dicatat Noorhaidi Hasan didefinisikan oleh PK sebagai sistem yang lengkap dan universal yang mengatur semua aspek kehidupan mulai dari sosial, politik, ekonomi, dan budaya.[103] Meskipun pada awalnya diwarnai pro-kontra terhadap pendirian partai politik di kalangan gerakan Tarbiyah, pada akhirnya pasca jajak pendapat, mereka bersepakat mendirikan partai politik Islam ini.

---

[101] Burhanuddin Muhtadi, *Dilema PKS,* hal. 45.

[102] Ibid., hal. 45.

[103] Noorhaidi Hasan, "Islamist Party, Electoral Politics and Da'wah: Mobilization Among Youth The Prosperous Justice Party (PKS) in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam* Vol. 06, No. 01, (2012).

Mereka berkeyakinan bahwa syariat Islam merupakan alternatif atau solusi untuk memimpin umat. Dengan menerapkan syariat Islam, umat Islam akan mampu melawan dominasi kekuatan Barat yang telah berkolaborasi dengan Zionis dalam melemahkan umat Islam. Dalam retorika ini, tampak bahwa PK menolak eksistensi sistem negara-bangsa, yang dituduh menjadi alat imperialis Barat untuk memecah belah bangsa Muslim dan meruntuhkan khilafah Islam. Tidak mengherankan jika kemudian PK memiliki perhatian yang tinggi terhadap isu solidaritas umat Islam dan pembentukan kembali sistem khilafah.[104] Namun, pandangan Islamis dan eksklusif seperti ini di ranah realitas politik Indonesia ternyata tidak mampu menarik banyak kalangan untuk memilih PK sebagai penyalur aspirasi rakyat.

Di samping itu, sebagian sumber lain menyebutkan bahwa tidak semua kader Tarbiyah memberikan suaranya untuk PK dalam Pemilu tersebut. Gagal mencapai ambang batas elektoral, maka para elite PK menyiasatinya dengan cara mengganti nama dan lambang partai. Pada 20 April 2003 mereka mendeklarasikan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) di lapangan Monas Jakarta sekaligus menandai peleburan PK ke dalam PKS.

Dengan demikian, salah satu gerakan Islam yang eksis di Indonesia adalah PKS, sebagai partai politik yang dilahirkan dari rahim gerakan dakwah Tarbiyah. Partisipasi PKS dalam gelanggang politik nasional; sebagai peserta dalam Pemilu, mendelegasikan wakil-wakilnya dalam DPR dan MPR, termasuk menjadi pemimpin daerah menjadi bagian dari strategi dakwah PKS di level negara. Berbeda dengan Hizbut Tahrir dan kelompok Islam lainnya yang menggunakan pendekatan *top-down* dalam penegakan syariah Islam (termasuk mendirikan khilafah), PKS lebih

---

[104] Noorhaidi Hasan, "Islamist Party, Electoral Politics and Da'wah", hal. 15.

mengedepankan pendekatan *buttom-up* atau gradual di mana dakwah dimulai dari level individu (*islah al-fard*), keluarga dan masyarakat (*islah al-usrah wa al-mujtama'*), dan baru kemudian titik kulminasinya tetap menginginkan adanya penegakan hukum (*islah al-hukumah*) berbasis formalitas syariat Islam. Dibanding dengan gerakan Islam yang lain, PKS terlihat lebih halus, cenderung mendayung ke dalam pusaran dan dinamanika politik yang ada, dibanding dengan organisasi Islam lain yang relatif bersifat *head to head* dengan pemerintah dan *vis a vis* terhadap organsasi Islam *mainstream*.

Diakui atau tidak, Hizbut Tahrir dan PKS merupakan organisasi politik yang paling bertangungjawab dalam melakukan dinamisasi peta politik Indonesia dengan nuansa Islamisme. Aksi bela Islam, gerakan 212 dan gerakan *people power* bahkan sampai lahirnya 212 Mart dimotori oleh aktivis kedua organisasi politik di atas, melalui narasi-narasinya di media sosial dan berbagai forum publik dengan nuansa Islami. Pada beberapa tahun belakang, kebangkitan tersebut oleh beberapa pengamat politik dianggap sebagai suatu kebangkitan populisme Islam Indonesia. Populisme Islam Indonesia yang secara mencolok telah tampil melalui aksi massa Bela Islam di Monas dengan diikuti oleh beberapa sentimen lanjutan, seperti sentimen anti-Cina, anti-Kristen, anti-Asing, anti-Kafir, dan sebagainya, kemudian menguat dalam pemilihan presiden dan wakil presiden April 2019 lalu.[105]

---

[105] Bahasan mengenai populisme Islam di Indonesia menjadi sebuah pembicaraan hangat dalam mimbar-mimbar akademik pasca-Aksi Bela Islam yang berjilid-jilid. Aksi ini menyerukan pemenjaraan Ahok, mantan gubernur DKI Jakarta atas dugaan kasus penistaan agama. Diikuti dengan pembentukan Alumni 212, muncul berbagai kelompok Islam yang muncul membawa narasinya masing-masing tentang *ummah.* Untuk bahasan lebih lengkap mengenai populisme Islam, lihat Vedi R. Hadiz, *Populisme Islam di Indonesia dan Timur Tengah* (LP3ES, Jakarta, 2019).

Kebangkitan populisme di Indonesia turut ditandai dengan adanya kebangkitan radikalisme Islam, yang mendorong sentimen lama mengenai anti-China, antek-asing, dan nasionalisme ekonomi. Para Islamis radikal menuntut untuk ditetapkannya hukum Syariah, dan telah masuk ke dalam organisasi-organisasi Muslim, partai-partai politik, serta universitas. Walau radikalisme Islam ini telah cukup berpengaruh, namun dalam politik nasional—misalnya di partai politik—gerakan Islam populis-radikal belum mampu mendapatkan ruang yang signifikan di parlemen.

Sehingga sangat menarik menganalisis secara lebih kritis fenomena populisme Islam Indonesia tersebut dari perspektif politik Islam sendiri, terutama dalam konteks Indonesia.[106] Sebab ini bukan hanya gejala dan tren politik khas Indonesia, tetapi juga kini menjadi fenomena di beberapa negara yang juga mayoritas memeluk Islam seperti di negara-negara Arab. Sisi menariknya di Indonesia adalah, gerakan politik ini pada awalnya dipromotori oleh para penyeru agama, dai, atau tokoh agama, yang menjadikan aktivitas dakwah sebagai instrumen melakukan intervensi politik, baik soal kebijakan atau paling minimal mempengaruhi pandangan publik. Bahkan, pada titik paling bahaya, agenda politik yang menunggangi proses dakwah atau berceramah ini, dipenuhi narasi yang mendelegitimasi pemerintah. Tujuannya jelas, agar publik tidak percaya lagi terhadap pemerintahan yang sah, lalu melalukan protes, demo, bentrok, konflik antara pemerintah dan rakyat. Pola seperti ini

---

[106] Persoalan populisme ini sangat menarik dari aspek sosio-politik, apalagi jika dihubungkan dengan pemilihan presiden yang baru saja berlalu. Sebab populisme menurut Roy Abimanyu merupakan "sumber daya material sekaligus sebagai resultat dari konflik yang terjadi dalam berbagai konteks sosial dan historis". Dikutip dari https://geopolitik.org/2017/02/09/ulasan-buku-islamic-populism-in-indonesia-and-the-middle-east/.dibuka pada 27 September 2021 pukul 20. 00 WIB

sudah banyak terjadi di Timur Tengah yang seakan diduplikasi ke Indonesia. Dengan satu orientasi, menegakkan hukum Tuhan melalui khilafah (versi mereka).

D. Salafisme di Indonesia: dari Internet sampai Lembaga Pendidikan

Secara historis, Salafisme di Indonesia sudah mengadopsi teknologi komunikasi sejak kemunculannya di penghujung tahun 1980-an. Khususnya buku bacaan, majalah dan internet, bahkan komunitas Salafi mulai memanfaatkan media global ini secara intensif dan ekstensif setelah jatuhnya pemerintahan Suharto pada tahun 1998. Fenomena ini menarik karena ia menunjukkan kepada sebuah fakta bahwa meskipun secara ideologis merupakan gerakan ultra-ortodoks, gerakan Salafisme adalah gerakan modern yang sangat akrab dengan teknologi informasi. Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa fundamentalisme agama bukanlah gerakan anti-modern sebagaimana terlihat dalam cara-cara mereka menggunakan internet untuk melokalisir kekuatan media global ini dan menspiritualisasi teknologi untuk kebutuhan dan kepentingan ajaran keagamaan mereka.[107]

Sebelum membahas lebih jauh tentang adopsi media kelompok Salafi melalui internet dalam melakukan ideologisasi ajarannya. Perlu didudukkan dengan jernih apa makna *salafy* yang sebenarnya. Secara bahasa *salaf* artinya yang lewat, terdahulu, yang awal, yang telah disebutkan dan yang pertama.[108] Jadi, generasi salaf yaitu generasi pertama umat Islam dari kalangan sahabat, *tabi'in*, dan *tabi'ut tabi'in* dalam tiga masa

[107] Asep Muhammad Iqbal, *Internet dan Gerakan Salafi di Indonesia: Sebuah Kajian Awal,* (Yogjakarta: Diandrea Kreatif, 2019), hal. 1.
[108] Ahmad Warson Munawwir, al-Munawwir, (Yogjakarta: Pustaka Progresif, 2010), hal. 652

yang mendapatkan kemuliaan dan keutamaan. Mereka juga disebut *Salafiyyah* atau *Salafiyyun*. Istilah *salafiyyah* adalah penyifatan dari kata salaf yang berarti mengikuti jejak, *manhaj*, dan jalan salaf. Sedangkan *Salafiyyun* yaitu bentuk jamak dari salafi, bermakna orang yang mengikuti salaf.

Adapun *manhaj salaf* yaitu sebutan yang digunakan bagi orang-orang yang mengikuti metode dan pola dakwah yang dilakukan di kalangan sahabat, *tabi'in*, dan *tabi'ut tabi'in*. Di sinilah kalangan Salafi menganggap bahwa ajaran Islam harus mengikuti ajaran di masa Rasulullah, sahabat, *tabi'in*, dan *tabi'ut tabi'in*. Jika melihat tahun terakhir dari masa *tabi'ut tabi'in*, maka Ahmad bin Hambal (780-855/164-241) diyakini sebagai orang terakhir dari generasi Salaf.[109]

Istilah Salafiyah sering dipertukarkan dengan reformasi (*ishlah*) dan pembaruan (*tajdid*) yang merupakan konsep fundamental menurut Islam. Istilah Salafi, oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyid Rida (1865-1935), diartikan dengan semangat pembaruan dan pemurnian. Dari sinilah, Salafi dikaitkan dengan penganut Islam yang mengikuti generasi salaf.[110]

Sementara itu ideolog utama kelompok Salafy, Muhammad bin Abdul Wahhab mengembangkan dakwahnya dengan berpedoman pada prinsip-prinsip dasar, yakni: (a) menghidupkan ilmu-ilmu keislaman (*al-ilmu*); (b) memurnikan tauhid dan memberantas kemusyrikan (*at-tauhid*); (c) menghidupkan sunnah dan memberantas bid'ah (*as-sunnah*); (d) pemurnian khazanah ilmu-ilmu keislaman (*at-tasfiyah*); (e) menyebarkan ajaran Islam yang lurus (*ad-dakwah*); (f) menganjurkan kebai-

---

[109] John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, (terj. Eva YN., Femmy Syahrani, Jarot W., Poerwanto, Rofik S.), (Bandung: Mizan, 2002), cet ke-2, jilid 5, hal. 104

[110] As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi*, hal. 105.

kan dan mencegah kemunkaran (*amar ma'ruf nahi munkar*); (g) menegakkan hukum Allah dalam pemerintahan dan masyarakat (*tath biqus syari'ah*); (h) membuka pintu-pintu ijtihad untuk menjawab masalah-masalah kontemporer umat (*al-ijtihad*); (i) membela agama Allah dan negeri-negeri Muslim dengan kekuatan senjata (*jihad fi sabilillah*); dan (j) mensucikan jiwa (*at-tazkiyah*).[111]

Munculnya kelompok yang berpakaian ala Timur Tengah akhir-akhir ini, seperti bagi kalangan laki-laki memakai jubah panjang (*jalabiyah*), surban (*imamah*), celana panjang di atas mata kaki (*isbal*), dan memelihara jenggot (*lihyah*), sedangkan di kalangan perempuan memakai pakaian hitam yang menutupi seluruh tubuh (*niqab*) merupakan sebuah fenomena tersendiri bagi perkembangan umat Islam. Mereka telah eksis di beberapa kota di Indonesia, misalnya Yogyakarta, Solo, Semarang, Bandung, Cirebon, Jakarta, Malang, Surabaya, Makasar dan mulai menggeliat di kota-kota kecil. Cara berpakaian model tersebut merupakan salah satu aturan dan anjuran yang dikembangkan oleh kelompok Salafi.

Kalau dirunut sejarahnya, ajaran Salafi merupakan sinonim dari gerakan Islam yang di era modern disebut sebagai kelompok Wahabi. Pada awalnya ajaran-ajaran Wahabi hanya berputar pada persoalan *tahayul, bid'ah, khurafat, sufi*, dan syiah. Mereka memerangi orang-orang yang masih melakukan tindakan-tindakan yang keluar dari aturan Islam yang murni menurut versinya. Menyamakan Salafi dengan Wahabi selintas agak rancu dan membingungkan. Wahabi adalah penyebutan bagi mereka yang mengikuti ajaran yang dicetuskan oleh

[111] AM. Waskito, *Bersikap Adil Kepada Wahabi: Bantahan Kritis dan Fundamental Terhadap Buku Propaganda Karya Syaikh Idahram*, (Jakarta: Pustaka alKautsar, 2012), hal. 206-222.

Muhammad bin Abdul Wahhab. Sedangkan istilah Salafi sudah ada jauh sebelum pendiri Wahabi dilahirkan.

Tapi, di dalam buku ini kenapa penulis menyamakan ajaran Wahabi dengan ajaran "Salafi?" Untuk menjawabnya, perlu diketahui sejarah penamaan Salafi modern tersebut. Penamaan ulang Salafi dipopulerkan oleh Muhammad Nashiruddin al-Albani (1914-1999) tahun 1960-an di Madinah, melalui jamaahnya yang dikenal dengan *Jamaah al-Salafiyah al-Muhtasibah*. Ajaran Salafi yang dikembangkan oleh al-Albani pada dasarnya adalah tindak lanjut dari doktrin yang dikembangkan oleh Ibn Abdul Wahhab, yaitu memurnikan kembali ajaran Islam dengan menghilangkan semua yang dianggap bid'ah dan syirik.[112] Sementara di Indonesia, nama Salafi populer setelah terbitnya Majalah Salafy yang dikomandani oleh Ja'far Umar Thalib tahun 1996.[113]

Sedangkan benih Salafi modern berasal dari pemikiran Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) dan Muhammad Abduh (1849-1905) di awal abad ke-20. Tujuan utamanya yaitu menyingkirkan mentalitas *taqlid* dan jumud dari pemikiran umat Islam selama berabad-abad, mengembalikan Islam pada bentuk aslinya, dan mereformasi kondisi moral, budaya dan politik Muslim. Namun, ajaran Salafi yang berkembang belakangan ini lebih mirip dengan ajaran Salafi klasik masa Ibn

---

[112] As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi*, hal. 106; Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad, hal. 35. Baca juga peran al-Albani* dalam Stephane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism", dalam Roel Meijer (edt.), Global Salafism: Islam's New Religious Movement, (London: C. Hurst & Co., 2009), hal. 58-80

[113] Majalah Salafy merupakan corong dakwah Ja'far Umar Thalib, melalui kolom-kolom dalam majalah seperti: "*Ahkam*" (Hukum Islam), "*Mabhats*" (Analisis), "*Aqidah*" (Keyakinan Islam), "*Tafsir*" (Tafsir al-Quran), "*Hadits*" (Hadis), dan "*Shirah*" (Sejarah Islam). Noorhaidi Hasan, Laskar Jihad. hal, 116-120.

Hambal yang berfokus pada masalah keyakinan dan moralitas, seperti tauhid ketat, atribut Ilahiyah, memerangi bid'ah, anti-sufisme, dan mengembangkan integritas moral individu.

Gerakan dakwah Salafi tampaknya tidak bisa dilepas dari konflik di Arab Saudi. Hal ini berimbas pada pecahnya gerakan Salafi internasional menjadi dua kubu. *Pertama*, kelompok yang pro atau mengikuti ulama resmi pemerintah, termasuk jaringan Markaz Nashiruddin al-Albani di Yordan dan Syaikh Muqbil bin Hadi al-Wadi'i di Yaman. *Kedua*, kelompok oposisi atau bersikap kritis terhadap pemerintah. Tokoh penggeraknya yaitu Muhammad Surur bin Zainal Abidin. Setelah diusir dari Arab Saudi, ia mendirikan Yayasan al-Muntada dari Inggris. Ada juga Abdurrahman Abdul Khaliq yang mengendalikan Yayasan Ihya al-Turats dari Kuwait. Kelompok ini dikenal dengan Salafi Sururiyah.

Di samping itu, ada pula Salman bin Fahd al-Audah yang dituduh sebagai penasihat Osama bin Laden, Safar bin Abdurrahman al-Hawali ulama yang menentang kebijakan Amerika Serikat dan Arab Saudi, dan Muhammad bin Abdillah al Masari tokoh pelopor Hizbut Tahrir Arab Saudi.[114] Di kalangan Salafi, kelompok Sururiyah mentolelir kehidupan berpolitik.

Sementara itu, Salafi di Indonesia bukanlah komunitas monolitik. Keterkaitannya pada negara-negara di Timur Tengah, Yaman, dan Arab Saudi, menunjukkan adanya kecenderungan atas ideologi yang berbeda-beda. Pada 1990-an, muncul tanda-tanda perpecahan antara reformis (*Salafiyyah al-ilmiyyah*) dan Salafime Jihad (*Salafiyyah al-Jihadiyyah*).[115] Setidaknya ada dua konflik yang terjadi di kalangan Salafi, yaitu: 1) konflik antara Ja'far Umar Thalib dengan Yusuf Baisa; dan 2) konflik antara

---

[114] As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi*, hal. 116-119.

[115] Muhammad Hisyam, "Anatomi Konflik Dakwah Salafi di Indonesia*", Jurnal Harmoni*, vol. IX, No. 33 (2010); hal. 36-37.

Ja'far Umar Thalib dengan Muhammad Assewed dan Yazid Jawwaz. Konflik ini berimbas pada pembentukan serta karakter jejaring mereka masing-masing.[116]

Penting juga untuk diketahui, Salafi di Indonesia juga memiliki modal sosial yang didukung dengan pendanaan *unlimitted* dari vendor Timur Tengah. Untuk dapat mengilustrasikan kekuatan gerakan Salafi di Indonesia, secara ringkas -*untuk tidak mengatakan mencakup semua*- akan dijelaskan ke dalam tabel berikut ini.

[116] As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi*, hal. 124.

Tabel 3.2

Peta Kekuatan Salafisme di Indonesia

No	Aspek	Keterangan	Peruntukan
1.	Pendanaan	1. *Hai'at al-Ighatsah al-Islamiyyah al-Alamiyyah* (IIRO, International Islamic Relief Organization/Organisasi Bantuan Islam Internasional), 2. *al-Majlis al-'Alami li al-Masajid* (WCM, World Council of Mousques/Dewan Masjid Dunia), 3. *al-Nadwat al-'Alamiyyah li al-Shahab al-Islami* (WAMY, World Assembly of Muslim Youth/Organisasi Pemuda Muslim se-Dunia), 4. *Lajnat Birr al-Islami* (CIC, Committee of Islamic Charity/Panitia Derma Islam)	membiayai pembangunan masjid, panti yatim piatu, rumah sakit, sekolah Islam, pembagian al-Qur'an gratis dan buku-buku, dan pelatihan da'i.
2.	Pendidikan	Pesantren, Kampus dan Sekolah	LIPIA, Beasiswa studi ke Universitas Arab Saudi dan Yaman

3.	Pembelajaran	Halaqah dan Daurah	Masjid, ruang pertemuan, rumah ustadz, rumah artis yang terafiliasi ideologi Wahabi
4.	Yayasan	1. Yayasan al-Sofwah 2. Pondok Pesantren Imam Bukhari 3. Pondok Pesantren Islamic Centre Bin Baz	
5.	Media	**Stasiun televisi**, antara lain: (a) Dakwah TV; (b) Insan TV; (c) Ahsan TV; (d) Rodja TV; (e) Dewan Dakwah TV **Stasiun radio**, antara lain: (a) Radio Rodja 756 am di Bogor; (b) Radio Rodja 1476 am di Bandung; (c) Radio Kita 105,2 fm di Madiun; (d) Radio Bass 93,2 fm di Salatiga; (e) Radio As Sunnah 92,3 fm di Cirebon; (f) Radio Hang 106 fm di Batam; (g) Radio Idzaatul Khoir 92,6 fm di Ponorogo; (h) Radio Muslim 107,8 fm di Yogyakarta; (i) Radio Kajian Online di Medan; (j) Radio Suara Qur'an 94,4 fm di Solo; (k) Radio Nurussunnah 107,7 fm di Semarang; (l) Radio Al Iman 77 am di Surabaya; (m) Radio Annajiyah di Bandung; (n) Radio Suara Qur'an 106,7 fm di	Televisi dan Radio

		Lombok; (o) Radio Al Hikmah 107 fm di Banyuwangi; (p) Radio Hidayah 104,4 fm di Pekanbaru; (q) Radio Kajian Barando di Medan; (r) Radio Annash di Jakarta; dan (s) Radio Mu'adz 94,3 fm di Kendari	
7.	Internet/ media sosial	Facebook, Instagram, youtube, twitter	www.almanhaj.or.id www.salafy.or.id www.muslim.or.id
8.	Penerbitan	**Buku:** Media Hidayah, Pustaka as-Sunnah, Griya Ilmu, Pustaka Azzam, Maktabah Salafy Press, Pustaka al-Kautsar, Pustaka Salafiyah, dan Pustaka al-Qawam **Majalah:** Majalah as-Sunnah; Majalah al-Furqon; Majalah asy-Syariah; Majalah an-Nashihah; Majalah Fatawa; Majalah Qiblati; Majalah ar-Risalah; Majalah Elfata; Majalah Adz-Dzakhirah al-Islamiyyah; Majalah Nikah; Majalah Al-Mawaddah; dan majalah anak-anak, seperti: Kinan, Wildan, Ya Bunayya	

Dari data tabel di atas dapat dipahami bahwa kalangan Salafi sudah mempertimbangkan akan pentingnya internet, sehingga mereka membuat website, situs, dan bahkan blog pribadi untuk mengampanyekan paham keagamaan mereka. Pada beberapa kasus, beberapa tokoh dan simpasan kelompok Wahabi sangat aktif menggunakan media sosial, seperti: facebook, twitter, dan youtube untuk menyebarkan dakwahnya. Sehingga dengan begitu pesan dakwah sudah bisa dinikmati oleh banyak orang hanya dengan melihat alamat-alamat dalam situs internet tersebut. Ditambah lagi dengan adanya fasilitas video pendek dan mengemas ajarannya melalui pertanyaan-pertanyaan aktual yang terjadi di masyarakat, melalui website, video pendek dan meme yang bermanhaj Salafi untuk memudahkan para target dakwah berlangganan konten dakwahnya.

Fenomena perkembangan pesat dakwah Salafi pasca tumbangnya rezim Soeharto 1998, menandakan bahwa benih-benih radikal-fundamental yang ada di era-era sebelumnya tidak hilang begitu saja tanpa bekas. Justru mereka membuat lembaga yang khusus bergerak di bidang dakwah dan pendidikan, bahkan diperkuat impact-nya melalui kemajuan teknologi informasi. Ajaran-ajaran yang dikembangkannya pun tidak pernah dicurigai oleh pemerintah yang sedang berkuasa. Namun, setelah memasuki era kebebasan, kalangan Salafi seperti menemukan sebuah kebebasan yang selama ini terbelenggu. Mereka dengan massif mendirikan yayasan, pondok pesantren, lembaga kursus bahasa Arab, panti asuhan, dan penerbitan. Tak lupa juga mereka memanfaatkan dunia teknologi sebagai alat komunikasi sekaligus sebagai media dakwah. Tidak sedikit pula, hasil-hasil diskusi, ceramah, dan debat disimpan dan diproduksi sebagai konten untuk mengisi akun-akun mereka. Dengan disertai dan didukung oleh

pendanaan yang melimpah, proses penyebaran ajaran-ajaran Salafi berjalan tanpa kendala.

E. Media Sosial sebagai Jalan Dakwah Radikal

Baru-baru ini Kementerian Komunikasi dan Informatika Republik Indonesia (Kominfo RI) menurunkan sebuah berita mengejutkan. Bahwa kelompok radikal jamak menggunakan media internet sebagai alat propagandakan aksinya, sekaligus sebagai upaya radikalisasi dan menyebar kecemasan publik. Pesan-pesan yang bermuatan radikalisme mudah diperoleh dari konten di situs online ataupun di media sosial. Anak-anak muda menjadi radikal atau bahkan bergabung dengan kelompok militan melalui ajakan di media sosial.

Saluran penyebaran ide-ide ajaran Islam trans nasional tersebut tidak lagi melalui dunia pesantren atau lembaga pengajaran sepadannya, melainkan melalui pamflet, buletin dan media sosial. Cara 'pemasaran' ini kemudian dicontoh oleh kelompok-kelompok Islam lainnya, tak terkecuali melalui *channel Youtube*.

Beragama lewat digital kian menjadi populer seiring dengan perkembangan teknologi-informasi. Kehadiran jaringan internet telah menghubungkan individu-individu di berbagai belahan dunia. Kontak antar manusia mampu melintas batas negara, etnik, agama, suku dan ras. Paham mengenai kemanusiaan, agama, filsafat dan politik juga turut melintas batas. Akibatnya, kompleksitas pemikiran manusia dalam satu ruang tidak terbatas pada satu idiom semata. Dalam konteks Islam, misalnya, paham yang berkembang lagi bukan paham agama yang tradisional dan moderat, akan tetapi juga muncul paham-paham yang sekuler, liberal dan bahkan puritan.

Radikalisme yang ditampilkan dalam media sosial, khususnya Youtube, memiliki banyak varian. Bentuk yang ditampil-

kan bisa meliputi; ceramah, film documenter, video amatir mengenai perang dan video-video yang terkait dengan jihad.[117]

Media sosial Youtube telah menjadi panggung baru bagi penyebaran radikalisme. Setelah negara melakukan proteksi-proteksi dalam aktivitas keseharian, penganut radikal menyebarkan idenya melalui media. Bagi masyarakat modern seperti ini, media dianggap seperti 'tuhan' kecil dalam kehidupan. Media mampu menjadi inspirasi, informasi, dasar dan motivator manusia untuk melakukan hal-hal yang diinginkan. Kekuatan media sosial Youtube mengikat penonton terletak karena ia menyediakan segala hal yang diinginkan, dibutuhkan, dan dapat diakses dengan mudah kapanpun dan dimanapun. Sehingga, seandainya seseorang ingin tahu dan belajar radikalisme, tidak harus datang ke tempat asalnya, melainkan *searching* melalui Youtube sudah akan mendapati apa yang dikehendaki. Opini tentang radikalisme yang dibuat dalam media sosial Youtube, pada satu kondisi, bisa menjadi inspirasi untuk melakukan tindakan radikal.

Penggunaan media sosial juga dilakukan oleh para pendukungnya. Di Indonesia, Santoso yang disebut memimpin jaringan Kelompok Mujahidin Indonesia Timur menyampaikan dukungan terhadap pimpinan ISIS Abu Bakar Al Bahgdadi melalui media sosial YouTube. Peneliti masalah terorisme dari direktur *Institute for Policy Analysis of Conflict* (IPAC), Sydney Jones, dalam wawancara dengan BBC Indonesia pada Oktober lalu, mengatakan kelompok Santoso lebih menggunakan media sosial sebagai alat propaganda.[118]

---

[117] Puji Hariyanto, "Radikalisme Islam dalam Media Sosial", *Jurnal Sosiologi Agama* Vol. 12, No. 2 (2018): 302

[118] "ISIS Sebar Paham Radikal Melalui Media Digital", selengkapnya lihat pada link https://kominfo.go.id/content/detail/4523/isis-sebar-paham-radikal-melalui-media-digital/0/sorotan_media

Wakil Direktur Tindak Pidana Siber Bareskrim Polri Kombes Himawan Bayu Aji mengatakan masifnya penggunaan media sosial (medsos) atau teknologi informasi selama pandemi Covid-19 memberikan pengaruh cukup besar terhadap penyebaran paham-paham radikalisme. Bahkan, paham radikalisme tidak lagi menyasar kepada masyarakat umum, tetapi juga pegawai pemerintahan yang berstatus sebagai aparatur sipil negara (ASN).

Menpan RB, dikabarkan bahkan telah memecat dan menonaktifkan sebanyak 30 hingga 40 ASN setiap bulannya, karena mereka terbukti telah terpapar paham radikal. Tidak hanya itu, ada juga ASN yang diturunkan pangkat dan dijatuhkan sanksi lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa paham-paham radikalisme bisa menyasar kepada segala lini.

Paham radikalisme menjadi kasus yang cukup tinggi di masa pandemi. Kenyataan ini dikuatkan karena sebaran paham radikalisme dilakukan melalui media sosial dengan menyiarkan kegiatan-kegiatan yang diviralkan sehingga menjadi masif. Masalah yang muncul kemudian adalah, apakah Direktorat Siber dengan UU ITE bisa melakukan penindakan terhadap pelaku radikalisme dan terorisme? Karena senyatanya dalam UU ITE, tidak membahas secara eksplisit terkait terorisme, meski ada pasal pelarangan perbuatan seperti di Pasal 27, sehingga, perlu berkoordinasi dengan Densus dan BNPT untuk bisa mengkaji kegiatan-kegiatan terorisme tersebut.

Apa yang terjadi di atas sejatinya semakin menyadarkan kita bahwa agama dan media saat ini bagai dua mata uang yang tak bisa dipisahkan, artinya keduanya memili relasi yang sangat erat, bahkan kuat. Jika agama erat kaitannya dengan Yang Kuasa, suci dan sakral, maka media apapun itu bentuknya, adalah bagian dari kehidupan manusia yang profan dan jauh dari konsep kesucian. Akan tetapi, di sisi lain, kedua hal tersebut

saling membutuhkan, bekerja sama dan saling intervensi satu sama lain. Agama membutuhkan media untuk menyebarkan ajarannya, pun sebaliknya.

Lebih jauh lagi, bahkan dalam peta politik kontemporer di Indonesia telah membawa media digital sebagai alat propoganda yang cenderung disalahgunakan bagi demokrasi dan pluralisme dengan mendaku pada "suara-suara agama". Akses informasi digital yang sangat cepat dan tidak terbatasi oleh ruang dan waktu nyatanya, sangat berdampak multidimensional pada eskalasi perpolitikan Indonesia karena menyeret jargon-jargon agama dalam perebutan kekuasaan. Apalagi realitas demikian dipermudah oleh euforia kemajuan teknologi informasi sehingga berhasil menggegerkan di kancah nasional, bahkan global. Fenomena inilah yang kemudian melahirkan apa yang dikenal dengan istilah "*post-truth*".

Istilah *post-truth* menjadi populer setelah dinyatakan oleh penyunting kamus Oxford sebagai "*the word of the year*" pada tahun 2016 untuk menggambarkan suatu anomali dari realitas. Ketenaran penggunaan istilah "*post-truth*" tentu saja merujuk pada beberapa momen politik paling berpengaruh di tahun 2016 lalu, yakni kasus terpilihnya Trump menjadi presidan Amerika Serikat, mensukseskan Brexit, dan referendum Katalania. *Post-truth* kemudian didefinisikan untuk menunjuk-kan suatu keadaan dimana fakta objektif kurang berpengaruh dalam membentuk opini publik dibanding dengan emosi dan keyakinan pribadi.[119] Media massa dikonstruksikan bagi pihak berkepentingan dan mengabaikan realitas sesungguhnya.

[119] Patrik Fridlund, "Post-truth Politics, Performatives and the Force". *Jus Cogens* 2, 215–235 (2020). https://doi.org/10.1007/s42439-020-00029-8. diakses pada 17 September 2021

Indonesia sebagai salah satu negara pengguna internet terbesar di dunia, juga berpontensi menjadi target fenomena *post-truth* baik dalam kepentingan ekonomi maupun politik. Salah satu fenomena mutakhir adalah kasus Pilkada DKI pada tahun 2017 terkait pemotongan video Ahok yang viral di media sosial. Fenomena *post truth* di Indonesia meluas karena empat sebab. *Pertama*, kemajuan teknologi informasi yang asimetris dengan kapasitas adaptasi pemerintah dan masyaakat. *Kedua*, adanya kompetisi politik yang tidak berkesudahan sejak pilpres 2014. *Ketiga*, adanya dukungan dari masyarakat tertentu pada ideologi ekstrem anti Pancasila. *Keempat*, adanya kegelisahan dengan perubahan dan perbaikan sistem yang dilakukan pemerintah saat ini.[120]

Di era *post truth* batas antara kejujuran dan ketidak-jujuran, kebenaran dan kebohongan, realita dan dunia maya, fiksi dan non-fiksi menjadi semakin kabur. Media sebagai akses informasi digital menjadi arus utama untuk penyebaran berbagai informasi yang tidak terbatasi oleh apapun. Ghufron menyatakan bahwa industri media pada saat ini sedang mengalami refeodalisasi ruang publik dimana terdapat logika ekonomi dan politik yang dimasukkan ke dalam sendi-sendi kesadaran masyarakat untuk memperlemah kekuatan masyarakat dalam ruang publik.[121] Misalnya yang pernah dikatakan oleh Marx sebagaimana dikutip oleh Ritzer yang mengungkapkan bahwa mereka yang menguasai basis modal akan menguasai gagasan dalam sebuah zaman,[122] sehingga di era kontemporer saat ini,

[120] Eko Sulistiyo. 2017. "Medsos dan Fenomena Post-Truth." SINDO-news.com. 28 November 2021. https://nasional. sindonews.com-/read/-1261141/18/medsos-dan-fenomena-post-truth-1511797550.

[121] Fathorrahman Gufron. "Menyikapi Era Defisit Kebenaran." *Kompas*, 5 Januari 2017.

[122] George Ritzer, *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 73.

pemilik modal mampu merekayasa, menggiring, dan memanipulasi opini publik sesuai kehendak mereka. Melalui perkembangan teknologi komunikasi, terutama sosial media, setiap golongan yang memiliki kepentingan mempunyai kuasa dalam memengaruhi opini publik. Tentu penjabaran terkait *post-truth* tidak terlepas dari aspek politik yang melatar-belakanginya.

Dalam realitas politik, fakta-fakta objektif ditempatkan sebagai narasi tunggal kebenaran yang dianggap tidak relevan. Hal ini beriringan dengan perkembangan media sosial yang semakin meluas sehingga memberikan dampak pada kemudahan pembentukan opini publik melalui berita-berita hoax yang jauh dari fakta objektifnya. Produksi kebenaran menjadi paradoks dalam ruang publik. Keadaan seperti inilah menjadi praktik yang mengarah pada *post-truth*, dimana anomali-anomali realitas dikondisikan sebagai sesuatu yang benar oleh golongan yang memiliki kepentingan. Opini publik kemudian dimanipulasi untuk membentuk kesadaran masyarakat sebagaimana mereka kehendaki.

Pilkada DKI Jakarta 2017 adalah contoh kasus pertarungan kebenaran yang terjadi di Indonesia. Kasus pro-kontra kasus penistaan agama yang dialami oleh Gubernur Jakarta Basuki Tjahya Purnama, merupakan fenomena yang dilematis. Banyak narasi palsu disebarkan melalui sosial media demi memenuhi kebutuhan politik golongan. Banyak gerakan-gerakan baru yang dibentuk oleh masyarakat, tidak hanya sebagai tagar di media sosial, namun mereka berkumpul untuk membenarkan apa yang mereka lihat di media sosial tanpa melakukan klarifikasi atas objektivitas kebenaran yang mereka peroleh. Persoalan inilah yang akan membawa masyarakat pada keadaan yang mana mereka semakin sulit untuk membedakan antara kebenaran dan ketidakbenaran.

Kenyataan yang sudah tertanam dalam media sudah menjadi kabur. Media bahkan telah berhasil menjadi komoditas baru dan sebagai daya tawar kepada masyarakat. Di dalam media, dikemas semenarik mungkin untuk menarik animo publik atas dasar emosional, kesenangan, kemarahan dan hal-hal lain yang melampaui realitas sesungguhnya. Segala yang dapat menarik minat manusia ditayangkan melalui berbagai media dengan model-model ideal, sehingga batas antara simulasi dan kenyataan menjadi tercampur aduk dan menciptakan apa yang disebut sebagai *hyperrelity*, yang mana kenyataan dan ketidak-nyataan menjadi tidak jelas. Dunia *hyperreality* dipenuhi oleh duplikasi realitas melalui berbagai media.[123] Menurut Lechte hal ini disebut sebagai munculnya realitas baru yang diakibatkan oleh reproduksi sempurna dari suatu objek, yang diwakili oleh kode-kode yang telah merasuk dalam sendi-sendi kehidupan masa modern, sehingga mampu mengaburkan sesuatu yang real.[124]

Maka dari itu, adanya fenomena *post-truth* dan dominasi media telah mengaburkan makna realitas sesungguhnya. Sehingga seolah-olah kebenaran yang terdapat dalam media menjadi kebenaran yang real dari sebuah realitas itu sendiri. Dalam pandangan ini muncul sebuah konstruksi baru bagi masyarakat. Konstruksi ini dibuat oleh media, sehingga dari situ pemahaman masyarakat tentang agama akan terbentuk oleh sebuah realitas yang ditampilkan oleh media. Seperti kasus-kasus yang memuat agenda *people power,* aksi bela Islam, demo atas nama agama dan lain-lain merupakan bagian tak terpisah-

[123] Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna,* (Bandung: Jalasutra, 2003), hal. 5.
[124] John Letche, *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme sampai Postmodernitas*. (Yogjakarta: Kanisius, 2001), hal. 352.

kan dari keberhasilan media mempropagandakan ketersinggungan menjadi satu bentuk kapitalisasi.

Maka sangat penting untuk melakukan pemetaan melalui kerangka berifikir (*framework*) yang bisa digunakan untuk mengidentifikasi keterpaparan seseorang terhadap paham radikal melalui ekspresinya di media sosial.

Dalam tulisan ini, setidaknya terdapat lima kelompok yang dapat diidentifikasi melalui narasinya yang ditampilkan melalui media sosial atas paham keagamaannya yang cenderung radikal. Kelima kelompok tersebut antara lain:

Kelompok pertama merupakan orang yang tidak memiliki paham radikal tapi terekspos oleh narasi radikal. Tipe ini bisa dimasukkan dalam kelompok *indifference* atau kelompok yang tidak memiliki pikiran atau paham radikal, terorisme, tetapi mungkin terekspos pada narasi-narasi radikal, terorisme yang berseliweran melalui media sosial. Kelompok kedua merupakan orang yang menyetujui tindakan radikal namun tidak melakukan tindakan destruktif, intoleran dan kekerasan. Maka kelompok ini tidak bisa diidentifikasi dengan baik karena hanya meligitimasi pada level kognitif-individual tanpa mengekspesikan dalam bentuk apapun. Kelompok ini masuk dalam kategori *latent* atau kelompok yang diam-diam dalam hatinya menyetujui tindakan radikal tapi tidak mengekspresikan persetujuannya dalam bentuk apa pun. Sama halnya dengan kelompok *indifference*, kelompok *latent* ini juga tidak bisa teridentifikasi.

Penanganan dua kelompok ini, perlu dilakukan dengan meningkatkan imunitas dan memperbanyak narasi positif moderasi beragama untuk mencounter atau minimal menjadi penyeimbang narasi radikal. Hal ini disebut agar mereka tidak mudah menerima paham keagamaan radikal yang tersaji melalui media digital.

Kelompok ketiga adalah mereka yang mendukung dan ikut mengekspresikan dukungannya melalui media sosial. Kelompok seperti ini dapat diidentifikasi dan diperlukan adanya pendekatan secara khusus. Kelompok *expressive* ini, dengan sadar menyetujui dan mendukung tindakan radikal, terorisme, serta telah mengekspresikan persetujuan dan dukungannya dalam ruang publik seperti melalui media.

Kelompok keempat adalah *involvement group* atau kelompok yang sudah mulai terlibat turut serta dalam tindakan-tindakan yang memiliki unsur radikal terorisme. Kelompok ini tentu dapat diidentifikasi, dan penanganannya harus dilakukan melalui penegakan hukum dan deradikalisasi.

Kelompok kelima adalah *action group* atau kelompok yang telah terlibat aksi terorisme. Penanganan untuk kelompok ini dilakukan melalui penegakan hukum dan deradikalisasi serta bagi korban dilakukan upaya pemulihan, dan penanganan pascakrisis.

Dengan memahami *framework* ini, beberapa kalangan berkepentingan diharapkan dapat membantu dalam melakukan penangkalan radikalisme dan terorisme yang mengembang biakkan paham terorisme melalui media sosial. Secara visual, lima kelompok tersebut penulis tampilkan pada tabel dibawah ini:

Tabel 3.3

Tipologi keterpaparan radikalisasi media sosial

Tipe	**Deskrispsi**	***Treatment***
Indifference	Tidak memiliki paham radikal tapi terekspos oleh narasi radikal lewat media sosial	tidak teridentifikasi
Latent	diam-diam dalam hatinya menyetujui tindakan radikal	tidak teridentifikasi
Expressive	kelompok yang menyetujui dan mendukung tindakan radikal serta telah menunjukkan persetujuannya pada publik	Dapat diidentifikasi dan memerlukan pendekatan khusus
Involvement	mulai terlibat turut serta dalam tindakan-tindakan	penegakan hukum dan deradikalisasi
Action Group	kelompok yang telah terlibat aksi terorisme	penegakan hukum dan deradikalisasi

BAB 4
MEMBANGUN MODERASI ISLAM DI INDONESIA

"

Muslim moderat di Indonesia menerapkan tiga macam pola keterpaduan tata hubungan dengan sesama manusia, baik berbasis keagamaan, kebangsaan dan kemanusiaan.

A. Ciri-Ciri Moderasi Islam

Eksistensi atas pentingnya *washathiyah* Islam atau yang kita kenal dengan moderasi beragama merupakan jawaban dari dua kecenderungan dua kutub ekstrem yang dalam sejarahnya telah ditunjukkan oleh sebagian umat Islam dalam beberapa dekade terakhir. Kedua tipologi ekstremitas ini, setidaknya terbagi menjadi dua arus besar yang telah berhasil mengooptasi nalar keagamaan sebagian kalangan muslim.

Pertama, ekstrem yang dicirikan oleh sikap kaku dalam beragama, bahkan cenderung menutup diri (ekslusif). Kelompok ini, jamak menganggap bahwa dirinya yang memegang otoritas kebenaran. Bahkan menghalalkan tindak kekerasan atas nama kebenaran tafsir agama yang ia yakini. Pada posisi tertentu, pertumpahan darah yang jamak terjadi dipelopori oleh

mindset keagamaan kelompok ini, sebagaimana kasus konflik, peperangan dan tindakan radikalisme yang mencuat dengan slogan menegakkan ajaran Islam. *Kedua*, kecenderungan ekstrem yang dicirikan dengan sikap terlalu longgar dan terbuka. Segalanya menjadi halal dan boleh dilakukan oleh kelompok ini. Implikasinya bahkan mengaburkan esensi ajaran agama itu sendiri. Sikap ekstrem dalam beragama memang bukanlah fenomena baru dalam sejarah Islam. Jika kelompok pertama dikenal sebagai golongan *tatharruf* (kaku, keras; radikal), maka kelompok yang kedua dikenal dengan *tasahhul* (liberal).

Sejak periode yang paling dini dalam sejarah Islam, sejumlah kelompok keagamaan telah menunjukkan kedua karakteristik sikap ekstrem ini. Sebut saja misalnya kelompok Khawarij dan Murjiah. Lantas bagaimana dakwah Islam *washathiyah* itu? Apa tanda-tanda atau ciri-cirinya?

Merujuk pada kategori yang telah dikonsepsikan oleh Hanafi, penulis setidaknya memberikan beberapa karakteristik sikap keagamaan moderat yang bisa dijadikan sebagai tolak ukur atau standar *Islam wasathiyah.*[125]

Pertama, memahami realitas (*fiqh al-waqi'*), dalam arti bahwa umat Islam harus benar-benar memahami realitas kehidupan yang terus berkembang tanpa batas. Sementara teks-teks keagamaan terbatas. Pasca wafatnya Rasulullah SAW, sudah tertutup pintu wahyu, baik berupa al- Qur'an ataupun hadis. Oleh karena itu, ajaran Islam berisikan ketentuan-ketentuan yang tetap (*tsawabit*), dan ketentuan yang dimungkinkan berubah sesuai dengan perkembangan ruang dan waktu (*mutaghayyirat*). Ajaran yang bersifat *tsawabit* hanya sedikit, yaitu berupa prinsip-prinsip akidah, ibadah, muamalah, dan

[125] Mukhlis Hanafi, *Moderasi Islam; Menangkal Radikalisme Berbasis Agama,* (Jakarta: Pusat Studi Al-Quran, 2013), hal. 25.

akhlak. Yang tetap ini tidak berubah dan tidak boleh diubah-ubah karena bersifat prinsip.

Sedangkan selebihnya, *mutaghayyirat* bersifat elastis dan fleksibel. Dimungkinkan dapat berubah dan dipahami sesuai perkembangan zaman. Seorang Muslim moderat harus mampu memperhitungkan tindakannya. Sisi maslahat dan mafsadahnya secara realistis. Jejak sejarah perjuangan Nabi Muhammad SAW selama 13 tahun di Mekkah bisa dijadikan sebagai cermin keteladanan. Bahwa dalam kurun yang panjang ini, Nabi berdakwah dan mendidik generasi Islam yang hidup ditengah komunitas nir agama atau kalangan musyrikin. Tidak kurang dari 360 patung terpajang di sekeliling Ka'bah. Sementara beliau salat dan thawaf di sekitarnya. Saat itu, tidak pernah terlintas untuk menghancurkan patung-patung yang melambangkan kemusyrikan. Nabi memahami betul bahwa umat Islam harus sadar akan realitas, tidak reaksioner dan secara perlahan mengajarkan keislaman dengan santun.

Kedua, memahami fikih prioritas (*fiqh al-awlawiyyat*). Di dalam Islam, perintah dan larangan ditentukan secara hirarkis. Sebagai misal, perintah ada yang bersifat anjuran, dibolehkan (*mubah*), ditekankan untuk dilaksanakan (*sunnah mu'akkadah*), dan ada juga yang bersifat wajib atau *fardhu* (*ain* dan *kifayah*). Demikian juga larangan, tersusun atas dasar sesuatu yang bersifat dibenci bila dilakukan (*makruh*), dan ada pula larangan yang sama sekali tidak boleh dilakukan (*haram*). Di sisi lain, ada ajaran Islam yang bersifat *ushul* (pokok), disamping yang bersifat *furu'* (cabang).

Menyadari konsep hukum Islam ini, maka sikap moderat menuntut seseorang untuk tidak mendahulukan dan mementingkan ajaran yang bersifat sunnah, seraya meninggalkan yang wajib. Mengulang-ulang ibadah haji dan umrah adalah sunnah, namun membantu saudara Muslim yang kesusahan adalah

sebuah keharusan. Maka, seyogianya yang wajib didahulukan dari yang sunnah.

Di sisi lain, dalam soal politik misalnya, pilihan politik adalah persoalan kehidupan berbangsa dan bernegara yang bersifat *furu'iyyah*. Tidak boleh mengalahkan dan mengorbankan sesuatu yang prinsip dalam ajaran agama, yaitu persatuan umat manusia.

Ketiga, memahami sunnatullah dalam penciptaan. *Sunnatullah* yang dimaksud disini adalah graduasi atau penahapan (*tadarruj*). Graduasi ini berlaku dalam segala ketentuan hukum alam dan agama. Langit dan bumi diciptakan oleh Allah SWT dalam enam masa (*sittati ayyam*). Padahal sangat mungkin bagi Allah untuk menciptakannya sekali jadi. Yakni dengan "*kun fayakun*". Demikian pula penciptaan manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan dilakukan secara bertahap.

Hal ini penting disadari bahwa dalam dakwah Islam juga harus berlaku sifatnya yang bertahap. Pada mulanya, dakwah Islam di Mekkah menekankan sisi keimanan (tauhid) yang benar. Kemudian secara bertahap, turun ketentuan syariat. Bahkan dalam menentukan syariat pun terkadang dilakukan secara bertahap. Sebagai misal, larangan minum khamar dilakukan melalui empat tahapan. Mulai dari informasi kalau kurma dan anggur itu mengandung khamr (Q.S. an-Nahl: 67), informasi manfaat dan mudharat khamr (Q.S. al- Baqarah: 219), larangan melaksanakan shalat saat mabuk (Q.S. an-Nisa: 43), dan sampai pada penetapan keharaman khamr (Q.S. al-Maidah: 90). Pemahaman inilah yang mesti harus disadari oleh umat Islam, bahwa dalam beragama, menyeru kebaikan memiliki batasan dan tahapan. Sebaliknya, ekspresi keagamaan yang dilakukan secara radikal, drastis, revolusioner merupakan karakter yang bertentangan dengan sifat dasar Islam itu sendiri.

Keempat, memberikan kemudahan kepada orang lain dalam beragama. Memberikan kemudahan adalah metode al-Qur'an dan metode yang diterapkan oleh Rasulullah. Misalnya, saat mendelegasikan Sayidina Muadz bin Jabal dan Sayidina Abu Musa al-Asy'ari ke Yaman, Nabi Muhammad SAW berpesan agar keduanya memberi kemudahan dalam berdakwah dan ber-fatwa. Serta tidak mempersulit orang lain (*yassiru wala tu'assiru*).

Hal ini bukan berarti sikap moderat mengorbankan teks-teks keagamaan (*nushus al-muqoddatsah*) untuk mencari yang termudah. Akan tetapi dengan mencermati teks-teks itu dan memahaminya secara mendalam untuk menemukan kemuda-han yang diberikan agama. Bila dalam satu persoalan ada dua pandangan yang berbeda, maka pandangan termudah itulah yang diambil. Hal ini sesuai yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW. Setiap kali beliau disodorkan dua pilihan, maka beliau memilih yang paling mudah di antara keduanya.

Kelima, memahami teks-teks keagamaan secara komp-rehensif. Syariat Islam dapat dipahami dengan baik manakala sumber-sumbernya, yakni al-Qur'an dan hadis dipahami secara komperhensif. Tidak sepotong-potong. Ayat al-Qur'an dan hadis Nabi harus dipahami secara utuh. Tidak lain karena antara satu dengan lainnya saling menafsirkan (*al-Qur'an yufassiru ba'-dhuhu ba'dhan*).

Sebagai misal, dengan membaca ayat-ayat al-Qur'an secara utuh akan dapat disimpulkan bahwa kata jihad dalam al-Qur'an tidak selalu berkonotasi perang bersenjata melawan musuh, tetapi dapat bermakna jihad melawan hawa nafsu.

Keenam, terbuka dengan dunia luar, mengedepankan dialog dan bersikap toleran. Sikap moderat Islam ditunjukkan melalui keterbukaan dengan pihak-pihak lain yang berbeda pandangan. Sikap ini didasari pada kenyataan bahwa perbedaan

di kalangan umat manusia adalah sebuah keniscayaan. Keterbukaan dengan sesama mendorong seorang Muslim moderat melakukan kerja sama dalam kehidupan dalam mem-bangun peradaban atas dasar kemanusiaan. Prinsipnya adalah, bekerjasama dalam hal-hal yang menjadi kesepakatan untuk diselesaikan secara bersama, dan bersikap toleran terhadap perbedaan yang ada.

B. Relasi Muslim dan Non Muslim

Seperti diketahui, konflik keagamaan adalah salah satu jenis konflik yang penting di Indonesia dalam dua dasawarsa terakhir, dilihat dari jumlah insidennya maupun dampaknya. Sebagian dari konflik keagamaan ini ada yang keras dan ganas seperti konflik komunal di Maluku, Maluku Utara, dan Poso. Konflik komunal ini sudah berhenti lebih dari satu dasawarsa lalu. Tetapi, konflik keagamaan lainnya, seperti sengketa sektarian dan konflik tempat ibadat, masih terjadi dan, menurut laporan lembaga dan organisasi yang memantaunya, Indonesia memiliki kerentanan konflik antar agama. Namun, konflik sektarian dan sengketa tempat ibadat ini relatif berskala rendah, dan beberapa di antaranya dapat dipandang sebagai kontroversi. Walaupun tingkat kekerasannya rendah, beberapa konflik tempat ibadat dan sektarian berlangsung berlarut-larut, seperti konflik Ahmadiyah di Lombok, Nusa Tenggara Barat, dan konflik pembangunan Gereja Yasmin di Bogor.[126]

Pendekatan kekuatan menjadi pendekatan dominan dalam era Orde Baru, ketika konflik berbasis SARA (suku, agama, ras, dan antar golongan), dan pemberitaan atau diskusi terbuka tentangnya, dilarang. Tetapi, pendekatan berbasis

[126] Zainal Abidin Bagir, dkk, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*, (Yogjakarta: CRCS UGM, 2014), hal. 1

kekuatan terhadap konflik keagamaan tetap terjadi di masa reformasi, termasuk yang dilakukan kelompok-kelompok masyarakat dari latar belakang agama dan sekte berbeda.

Di dalam tradisi Islam, kalangan Non muslim, atau orang yang tidak menganut agama Islam terbagi menjadi dua golongan: Pertama, golongan Pagan *(al Musyrikun)*, yaitu orang yang tidak menganut agama semitik *(Samawi)*.Mereka adalah pemeluk agama Budha, Hindu, Konghucu, Majusi, Zarathusta (Zoroaster), penganut aliran kepercayaan dan bijak bestari, dan lain sebagainya. Kedua, golongan *Ahl al-Kitab,* atau mereka yang menganut agama semitik, yaitu Yahudi dan Nashrani.[127]

Tipologi non muslim ke dalam golongan pagan dan ahli kitab ini, didasarkan pada teks suci baik al-Quran maupun statement Nabi Muhammad SAW. Kedua golongan ini dalam literatur Islam terbagi menjadi tiga, yaitu: *Harby, dzimmy (mu'ahad),* dan *musta'man.* Harby adalah orang kafir (non muslim) yang memerangi umat Islam. Dzimmy adalah non muslim yang telah mendapat jaminan keselamatan dan keamanan dari pemerintah dan umat Islam. Mereka menda-patkan keamanan dengan membayar upeti *(jizyah)* kepada pemerintah. Sementara musta'man adalah orang kafir yang didatangkan oleh negara yang berpenduduk muslim untuk keperluan tertentu, seperti perwakilan diplomasi dan duta besar

Melalui buku ini, penulis berpendapat bahwa dalam memberikan jaminan kebebasan beragama, tidaklah sepenuhnya keliru mengambil inspirasi dan pijakan epistemologis yang sesuai dengan nilai-nilai dan tradisi agama yang dianut oleh masyarakat Indonesia. Kata mengelola keragaman dari dalam (*managing diversity from within*) bermakna mengelola kera-

[127] Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 73-74

gaman berdasarkan pada nilai-nilai masyarakat setempat yang menjadikan agama sebagai sumber nilai (non sekular-liberal), dalam konteks ini tentu saja nilai-nilai ajaran Islam.

Tradisi interaksi dan saling bekerjasama dengan hal kemanusiaan, peradaban dan dialog kebudayaan menjadi pemandangan yang biasa dan bahkan menjadi satu hal yang sangat konstruktif dalam menyongsong nilai-nilai persatuan. Sebagaimana ditampilkan oleh sejarah hidup Nabi Muhammad, yang bahkan pada awal *nubuwah*-nya dilegitimasi pertama kali oleh seorang pendeta bernama Waraqah bin Naufal.[128]

Selain itu, delapan tahun sebelum peristiwa Hijrah ketika teror dan intimidasi yang dilakukan kaum musyrikin kepada umat Islam memuncak, Rasulullah memerintahkan kaum muslimin untuk berhijrah (mengungsi) ke Abessenia (*Haba-syah*). Ali Mustofa Ya'qub mencatat, bahwa kaum muslim diperintahkan berlindung di satu daerah yang dipimpin oleh seorang Nasrani ini selama 14 tahun, tepatnya pada tahun 7 H sampai dengan 14 H.[129]

Salah satu keindahan lain sebagaimana dipaparkan pada bab awal sebelumnya, dan perlu ditampilkan lagi dalam bagian ini adalah kisah indah ketika Rasulullah sudah menetap di Madinah, beliau pernah didatangi oleh rombongan orang-orang Nasrani dari wilayah Najran yang berjumlah enam puluh orang yang dipimpin oleh Uskup Abu al-Haritsah bin 'Al-Qamah.

---

[128] Bahkan dalam literatur Islam klasik, diberitakan bahwa pendeta ini merupakan sepupu (*Ibn 'amm) Umm al-Mukminin* Khadijah. Salah satu komentar Waraqah saat melegitimasi kerasulan Nabi Muhammad adalah "
Waraqah menjawab, "*Ya, karena tidak ada seorang pun yang mendapat tugas sepertimu, kecuali akan dimusuhi oleh kaumnya. Dan sekira aku masih hidup saat itu, aku pasti akan membelamu semampuku"* selengkapnya lihat dalam Al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* jilid I, hal. 4; Al-Imam Muslim al-Naisabury, *Shahih Muslim.*, jilid I, hal 141.

[129] Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis,* hal. 35.

Dengan memakai jubah katun bercorak lorek buatan Yaman dan selendang bersulam sutera, mereka menghadap Rasulullah. Saat itu beliau dan para sahabat sedang melaksanakan salat Ashar berjamaah. Mereka pun bermaksud melaksanakan ibadah (kebaktian) di masjid nabi dengan menghadap ke arah timur. Melihat kejadian ini, para sahabat bermaksud melarangnya, namun Rasulullah membiarkan mereka melakukan kebaktian.[130]

Peserta rombongan kemudian berdiskusi dengan Rasulullah seputar masalah-masalah keimanan, kemudian pulang ke Najran. Tidak ada satu pun yang menyatakan masuk Islam, dan Rasulullah juga tidak memaksa mereka untuk masuk Islam, namun beberapa waktu kemudian, dua orang tokoh mereka, yaitu al-Sayid dan al-Aqib, datang kembali ke Madinah dan menyatakan keislaman mereka.

Bahkan menjelang wafat, Nabi Muhammad masih berhubungan dengan orang Yahudi. Beliau meminjam gandum sebanyak 30 *sho'* dari seorang Yahudi yang bernama Abu Syahm, dengan menjaminkan baju perang beliau. *Umm al-Mukminin* Aisyah berkata, "*Rasulullah wafat dan baju perang beliau digadaikan kepada seorang Yahudi untuk gandum sebanyak 30 sho".* Hutang beliau ini kemudian dilunasi oleh Sahabat Ali bin Abu Thalib.[131]

Namun, kisah bening yang ditampilkan dalam kehidupan Rasul di atas mulai terusik saat beberapa kelompok Islam tak segan menyitir ayat-ayat tentang jihad dan perintah memerangi orang kafir, beberapa orang ekstrem dan sempit dalam memahami nilai-nilai kemanusiaan yang diemban Islam, menye-rukan perang dan konfrontasi dengan semua orang kafir, tanpa

---

[130] Ibid., hal. 35.

[131] Al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid II, hal. 887;Al-Imam al-Syafi'i,*Musnad al- Syafi'I*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), jilid I, hal. 139.

terkecuali, walaupun mereka tidak menyerang dan mengganggu umat Islam.

Sikap dan perilaku umat Islam terhadap non muslim, harus proporsional. Artinya kita akan memerangi mereka tanpa jerih dan takut, ketika mereka memerangi. Namun, menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk berperilaku yang baik ketika mereka berlaku baik. Bahkan melakukan praktik kerjasama, jual beli dan membangun peradaban merupakan hal yang dicontohkan dalam tradisi kenabian.

Kalangan muslim moderat sangat paham betul dan menyadari fakta tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat Indonesia dan meyakininya sebagai satu keniscayaan yang tak terberi (*given; sunnatullah*). Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri sejak zaman Rasulullah.

Sebagai refleksi konseptual, Qardhawi mengungkapkan karakteristik Islam secara hirarkies dalam tujuh karakter pokok yang dimiliki yakni: *Rabbaniyyah* (Ketuhanan), *Insaniyyah* (Kemanusiaan), *Syumul* (Universal) *al-Washathiyyah* (Moderat), *al Waqi'iyyah* (Kontekstual), *al wudhuh* (jelas) dan menyatukan antara *Tathawwur* (transformasi) dan *Tsabat* (konsistensi).[132]

Ia menempatkan ciri kemanusiaan setelah ketuhanan mengingat pentingnya menghargai sesama manusia (*kamarah al-Insan*) dan menghargai semua hak-haknya (*human dignity*). Perbedaan yang terjadi dimasyarakat bukan menjadi penghalang untuk berlaku adil dan berbuat baik. Hal ini menegaskan betapa eksistensi kemanusiaan mendapat tempat yang ter-

[132] Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa: antara ketelitian dan kecerobohan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), ix.

hormat, individu memiliki hak baik hak hidup, hak mendapat keadilan perlakuan serta hak-hak kemanusiaan lainnya.

Toleransi dalam beragama bukan berarti hari ini boleh bebas menganut agama tertentu kemudian esok hari \menganut agama yang lain, atau dengan bebasnya mengikuti ibadah dan ritual semua agama tanpa adanya peraturan yang mengikat. Akan tetapi, toleransi beragama harus dipahami sebagai bentuk pengakuan akan adanya agama-agama lain selain agama Islam dengan segala bentuk sistem dan tata cara peribadatannya, dan memberikan kebebasan untuk menjalankan keyakinan agama masing-masing. Simpul penting dalam membangun relasi muslim dan non muslim adalah bahasa kemanusiaan itu sendiri yang telah diringkus dalam satu frase suci al-Quran: *wa laqad karromna bani Adam*. Bahwa Tuhan sangat memuliakan manusia sebagai entitas dari keturunan yang satu.

C. Konsep *Dar al-Islam* dan *Dar al-Kufr*

Salah satu problem yang belum sepenuhnya tuntas sampai hari ini adalah konsep relasional antara agama dan negara dalam benak intelektual muslim. Perbedaan pandangan cendekiawan muslim ini, berimplikasi sangat serius dalam perikehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini dilatarbelakangi oleh konsepsi kenegaraan yang masih dipelihara sejak era pemerintahan Islam. Bahwa saat itu, garis demarkasi wilayah hanya terbagi menjadi dua kutub tajam: negara Islam (*dar al-Islam*) atau negara kafir (*dar al-Kufur*). Eksistensi keduanya diasosiasikan sebagai satu entitas yang saling berhadap-hadapan, yang tidak melahirkan apapun kecuali konflik dan pertumpahan darah.

Dalam konteks era millenium seperti saat ini, tentu pembagian tersebut tidak lagi relevan. Jika ada sekelompok masyarakat Islam yang masih mempertahankan ketegori diametral tersebut, tak ada pilihan lain kecuali mendapat perla-

wanan dari pemerintahan yang berkuasa. Ide-ide yang dikampanyekan oleh al-Qaedah, ISIS, Hizbut Tahrir, Taliban, dan lain-lain yang ingin menegakkan kembali negara Islam, justru "ide mulia" tersebut berbuah menjadi monster karena tidak melahirkan peradaban, namun justru melahirkan tunas-tunas radikalis-terorisme.

Meskipun Islam diyakini memberi pedoman bagi segala aspek kehidupan, khususnya mengenai ketatanegaraan atau politik, ternyata hubungan antara agama dan negara dalam Islam sangat *poly interpretable*, kaya penafsiran. Dalam Islam, pemikiran politik mengenai hubungan agama dan negara ternyata masih menjadi perdebatan yang hangat di kalangan para ahli.[133] Secara global, hingga kini setidaknya ada tiga paradigma pemikiran tentang hubungan agama dan negara.[134]

Pertama, paradigma yang mengatakan bahwa Islam tidak ada hubungannya dengan negara, karena Islam tidak mengatur kehidupan bernegara atau pemerintahan. Menurut paradigma ini, secara historis wilayah Nabi Muhammad terhadap kaum Mukmin adalah wilayah risalah yang tidak dicampuri oleh tendensi pemerintahan.[135] Sebagian tokoh terkenal yang mendukung konsep ini adalah 'Ali Raziq dan Thaha Husein.

Kedua, paradigma yang menganggap bahwa Islam adalah agama yang paripurna, yang mencakup segala-galanya, ter-

---

[133] Menurut Azra perdebatan tersebut sampai dewasa ini belum juga tuntas, Lihat: Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam,* (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 1

[134] Munawir Sjadzali*, Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1993), hal. 1-2; Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2002), hal. x; Tim Puslit IAIN Syarif Hidayatullah, *Pendidikan Kewarganagaraan, Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Press, 2000), hal. 127-128.

[135] Untuk bacaan lebih luas mengenai wilayah Nabi Muhammad atas kaum Mukmin, Lihat: 'Ali 'Abd al- Raziq*, al-Islam wa Usul al-Hukm*, terj. M. Zaid Su'di, (Yogyakarta: Jendela, 2002), hal. 77-94.

masuk masalah negara atau sistem politik. Tokoh-tokoh utama dari paradigma ini adalah Hassan al-Banna, Sayyid Quthb, Rasyid Ridha dan tentu saja Abu al-A'la al-Maududi.

Ketiga, paradigma yang menolak pendapat bahwa Islam mencakup segala-galanya dan juga menolak pandangan bahwa Islam hanya mengatur hubungan antara manusia dan Penciptanya semata. Paradigma ini berpendapat bahwa Islam memang tidak mencakup segala-galanya, tapi mencakup seperangkat prinsip dan tata nilai etika tentang kehidupan bermasyarakat termasuk bernegara. Tokoh yang termasyhur dalam paradigma ini adalah Muhammad 'Abduh dan Muhammad Husein Haikal.

Dalam konteks keindonesiaan, konsep mendirikan sebuah negara, sebagaimana dilansir dari keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU tahun 1997 di Lombok menetapkan bahwa membangun negara atau *imamah* adalah wajib secara syar'i.[136] Muhammadiyah dan NU sebagai dua ormas yang menjadi mercusuar muslim moderat di Indonesia, memiliki pandangan bahwa pemerintahan dalam suatu negara merupakan *sunnatullah* yang mesti terwujud secara *syar'i* maupun '*aqli* untuk menjaga kedaulatan, mengatur tata kehidupan, melindungi hak-hak setiap warga negaranya dan mewujudkan kemaslahatan bersama. Kekuasaan dan kewenangan yang dimiliki oleh pemerintah sebagai pemegang mandat dari rakyat, mengandung amanah kemanusiaan sekaligus amanah ketu-

[136] Kewajiban ini didasarkan pada keharusan bahwa dalam satu komunitas harus ada yang bertanggungjawab untuk mengelola, memerintah dan mengupayakan kemakmuran, keadilan dan kesejahteraan, kesamaan dimata hukum sebagai bagian tak terpisahkan dari mandat membangun pemerintahan. Namun, untuk kemasan, bentuk dan tipe kenegaraan, Islam tidak menetapkan satu sistem yang baku. Apapun bentuk negaranya, jika dijalan dengan mengupayakan nilai dan prinsip kenegaraan di atas, maka secara absah bisa dikatakan bahwa negara tersebut sudah sejalan dengan syari'at Islam.

hanan yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban (*mas'-uliyah*) di sisi Allah swt., sehingga kekuasaan dan kewenangan tersebut harus didasari oleh rasa tanggungjawab ketuhanan dan dilaksanakan sesuai dengan tuntutan moral agama.

Mengenai bentuk negara, K.H. M. Hasyim Asy'ari memiliki pandangan bahwa mendirikan negara Islam bukanlah suatu kewajiban bagi umat Islam. Kiai Hasyim menyatakan :

> "Bentuk pemerintahan Islam tidak ditentukan. Ketika yang kita hormati Nabi Muhammad meninggal dunia, beliau tidak meninggalkan pesan apa pun mengenai bagaimana memilih kepala negara...., jadi, pemilihan kepala negara dan banyak lagi mengenai kenegaraan tidak ditentukan dan dapat dilaksanakan tidak terikat untuk mengikuti suatu sistem. Semua (sistem) dapat dilaksanakan pada masyarakat Islam pada setiap tempat."[137]

Pendapat Kiai Hasyim ini, menemukan momentumnya saat melalui salah satu rekomendasi Munas NU di Banjar, Jawa Barat yang menghasilkan satu keputusan hukum bahwa untuk meniadakan istilah Kafir dalam konteks kehidupan bernega-ra.[138] Pada prinsipnya, mereka berpendapat bahwa peristi-lahan yang ditetapkan para *fuqaha* semisal klasifikasi Kafir, yakni *harbi*, *dzimmi*, *mu'ahid*, dan *Musta`man* dinilai tidak relevan dengan realitas kehidupan bernegara di Republik Indonesia.

---

[137] Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim* Asyari (Jogjakarta, LkiS, 2008), hal. 84.

[138] Penting untuk dicatat bahwa peniadaan istilah Kafir yang digagas oleh Nahdlatul Ulama adalah dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Sebaliknya, NU tidak memiliki maksud dan tujuan untuk menganulir istilah tersebut dalam teks suci al-Quran, hadits dan tradisi Islam lain. Gagasan ini muncul karena dianggap istilah "kafir" telah dibajak dan dikapitalisasi ketersinggungan publik serta menyulut sentimen keagamaan di Indonesia. Penjelasan ini sekaligus menolak beberapa pandangan dan klaim sementara kelompok Islam yang menganggap bahwa NU berusaha mengubah al-Quran dan ajaran Islam tentang konsepsi kafir.

Di sisi lain, dalam Muktamar Muhammadiyah 1433H di Makasar Muhammadiyah mempertegas posisinya dan memosisikan Pancasila sebagai negara kesepakatan (*Daruh Ahdi*) yang berarti kedamaian antara umat beragama, keda-maian antara umat Islam dan non muslim. Negara Pancasila selain dijadikan sebagai negara kesepakatan (*Daruh Ahdi*) juga harus dijadikan sebagai negara kesaksian (*Darul Syahadah*).[139]

Muhammadiyah sebagai salah satu organisasi keagamaan Islam dalam merawat Kebinekaan tampaknya tidak ingin terjerumus dalam salah satu poros ekstrem, yaitu ekstrem kanan yang diklaim dan dikenal amat tekstual serta lazim menyuarakan konsep negara Tuhan melalui *dar al-Islam*, dianggap anti perubahan dan cenderung curiga dengan berbagai produk pemikiran dan gerakan yang lahir dari Barat. Sementara eks-trem kiri diklaim dan dikenal amat apresiatif dengan pemikiran dan gerakan Barat yang sering diklaim sebagai negara kafir (*dar al-kufr*). Tidak jarang kutub ini dianggap agen atau kaki tangan barat itu sendiri.[140]

Bila ditilik melalui perspektif umum orang-orang Barat, menurut Karen Armstrong, hal ini dipicu oleh peran paripurna yang ditampilkan oleh Nabi Muhammad tentang keterlibatannya dalam berbagai kegiatan politik. Bagaimana mungkin seorang tokoh kesucian ruhaniah ikut serta dalam kegiatan yang berkaitan dengan kekuasaan duniawi?[141] Namun Armstrong berargumentasi secara komparatif bahwa Nabi Muhammad memang sangat berbeda dengan Santo Paulus atau Yesus. Jika

---

[139] Muhammad Lukman Hakim, *Pandangan Muhammadiyah terhadap Negara Pancasila,* (Yogjakarta: Universitas Muhammadiyah Yogjakarta, 2018), hal. 79.

[140] Haidar Nashir, "Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan", Suara Muhammadiyah, Yogyakarta, (2010), hal. 120.

[141] Jalaluddin Rakhmat, *Reformasi Sufistik*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hal. 17-18

Yesus hanya menjadi manusia suci dan cenderung menampilkan dirinya lebih kental bernuansa *ilahiah*, tidak demikian halnya dengan Nabi Muhammad. Sebagai utusan terakhir, Nabi Muhammad bukan cuma memiliki kesempurnaan spiritual tapi juga talenta politik. Bila Yesus hanya bergelut dengan perintah-perintah keagamaan, Nabi Muhammad terjun pula dalam gelanggang perpolitikan duniawi di mana ia bisa sangat marah dan keras, namun ia juga bisa lembut, menghargai, rapuh dan luar biasa baik.[142] Bahkan dengan gamblang Armstrong menyatakan kalau Muhammad sedang mengupayakan sebuah solusi politik yang sama sekali baru bagi umatnya pada abad ke-7 Masehi.[143]

Tentu saja, yang dibaca oleh Armstrong dan pengamat lain dari Barat bukan konsep politik Islam yang rigid, yakni mendirikan negara Islam. Akan tetapi bagaimana mengimplementasikan nilai-nilai prinsip dalam Islam ke dalam tataran pemerintahan yang bukan hanya berguna bagi umat Islam *an sich* melainkan juga bagi komunitas lain non-Muslim, sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad di masa silam. Dengan kata lain, menyosialisasikan nilai-nilai Islam yang berwajah inklusif dan moderat sehingga bisa mengayomi semua lapisan sosial yang berbeda.

Akhirnya, model pemerintahan di era "modern" yang menjadikan agama sebagai identitas semakin menunjukkan ketiadaan solusi dalam pencegahan konflik dan diskriminasi, sebagaimana konflik yang tak berkesudahan di kawasan Timur Tengah. Dengan demikian menjadikan agama sebagai identitas dalam kehidupan bernegara diduga kuat akan menimbulkan konflik yang membahayakan, padahal terdapat kaidah fikih yang

---

[142] Karen Armstrong, Muhammad, (San Fracisco: Harper Collins, 1993), hal. 51-52, 261-264.

[143] Karen Armstrong, *History of God*, (New York: Ballantine Books, 1993), hal. 140.

menetapkan bahwa menghilangkan bahaya, semisal konflik, lebih didahulukan daripada meraih *mashlahat*, semisal kesejahteraan, persatuan dan keamanan negara.

D. Kepemimpinan Perempuan

Membahas tentang kepemimpinan dalam Islam, maka terlebih dahulu harus memahami beberapa prinsip penting dalam Islam. Dalam tradisi ajaran agama Islam, terdapat prinsip-prinsip universal Islam yang menyuarakan nilai-nilai kesetaraan (*Al-musawah*), pembebasan (*Al-hurriyah*), anti kekerasan (*Al-salam*), toleransi (*Al-tasamuh*), solidaritas kemanusiaan (*Al-ukhuwwah Al-basyariyah*), cinta dan kasih sayang (*Al-mahabbah*). Kesetaraan dalam konteks kepemimpinan berarti antara laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama untuk menjadi pemimpin dalam skala mikro maupun makro berdasarkan tingkat kemampuan dan kualitas amal yang dimiliki masing-masing. Sebab tidak menutup kemungkinan seorang perempuan yang telah mendapatkan pendidikan yang memadai kemampuannya melebihi kemampuan laki-laki. *Mindset* seperti ini harus didudukkan terlebih dahulu. Karena soal kepemimpinan dalam Islam, bukan terletak pada bias gender, tapi pada profesionalitas dalam pengelolaan dan managerial yang baik untuk merealisasikan kepentingan masyarakat umum (*manuthun bi al-maslahah*).

Selain itu, penting untuk diketahui bahwa telah sejak lama Islam menghapuskan diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Perempuan dalam pandangan Islam adalah makhluk yang memiliki potensi sama seperti apa yang dimiliki laki-laki. Keberadaannya dipandang sebagai mitra sejajar dengan laki-laki secara harmonis. Tak ada perbedaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan, baik secara individu (hamba Allah), anggota

keluarga, maupun sebagai anggota masyarakat, begitu pula dalam hak dan kewajiban.

Sejak 15 abad yang silam, al-Qur'an telah mengha-puskan berbagai macam diskriminasi antara laki-laki dan perempuan, al-Qur'an memberikan hak-hak kepada kaum pe-rempuan sebagaimana hak-hak yang diberikan kepada kaum laki-laki. Di antaranya dalam masalah kepemimpinan, al-Qur'an memberikan hak kepada kaum perempuan untuk menjadi pemimpin, sebagaimana hak yang diberikan kepada laki-laki. Faktor yang dijadikan pertimbangan dalam hal ini hanyalah kemampuannya dan terpenuhinya kriteria untuk menjadi pemimpin.

Jadi, konsepsi tentang kepemimpinan sejatinya bukan monopoli kaum laki-laki, tetapi juga bisa diduduki dan dijabat oleh kaum perempuan, bahkan bila perempuan itu mampu dan memenuhi kriteria yang ditentukan, maka ia boleh menjadi hakim dan *top leader* (kepala Negara). Masalah ini telah tersirat dan disebutkan dalam Surah At-Taubah ayat 71.[144]

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۤءُ بَعْضٍۘ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ۗاُولٰۤىِٕكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ ۗاِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

Dalam ayat tersebut Allah Swt mempergunakan kata "*auliya*" (pemimpin), itu bukan hanya ditunjukkan kepada pihak laki-laki saja, tetapi keduanya (laki-laki dan perempuan) secara bersamaan. Berdasarkan ayat ini, Yanggo, seorang pakar tafsir di Indonesia menegaskan bahwa perempuan juga bisa menjadi pemimpin yang penting dia mampu dan memenuhi kriteria sebagai seorang pemimpin. Menyitir pendapat para ulama tafsir, di dalam kitab tafsir Al-Marghi dan tafsir Al-Manar, Yanggo

---

[144] Huzaemah Tahido Yanggo, "Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Hukum Islam", *Misykat:* Vol. 1 No. 1 (2016), hal. 4.

menjelaskan bahwa istilah "*auliyaí* mencakup "wali" dalam arti penolong, solidaritas, dan kasih sayang.[145] Berdasarkan penjelasan ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an tidak melarang perempuan untuk memasuki berbagai profesi sesuai dengan keahliannya, seperti menjadi guru, dosen, dokter, pengusaha, hakim, dan menteri, bahkan sebagai kepala Negara sekalipun.

Namun, dengan syarat, dalam tugasnya tetap memperhatikan hukum dan aturan yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan sunnah. Misalnya, harus ada izin dan persetujuan dari suaminya bila perempuan tersebut telah bersuami, supaya tidak mendatangkan sesuatu yang negatif terhadap diri dan agamanya, di samping tidak terbengkalai urusan dan tugasnya dalam rumah tangga.[146] Dengan kata lain, dalam konteks kepemimpinan perempuan, harus selaras dengan ketuntasan kewajiban dan kepentingan domestiknya juga.

Bahkan dalam narasi Al-Qur'an telah mengabadikan sejarah kepemimpinan gemilang yang ditampilkan oleh seorang perempuan, Ratu Balqis, sebagai pemimpin negeri Saba'. Kepemimpinan Balqis bahkan disandingkan dan disetarakan dengan kepemimpinan Nabi Sulaiman ketika itu. Ini berarti kepemimpinan seorang perempuan dalam wacana keagamaan, mempunyai landasan teologis dalam al-Qur'an yang wajib diimani dan diimplementasikan dalam kehidupan bermasyarakat dalam membangun satu konsepsi kemasyarakatan dan kenegaraan yang moderat dan proporsional.

---

[145] Ahmad Mushthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, juz 10 cet. Ke-3, (Al-Qahirah: Mushthafa Al-Baby Al-Halaby Wa Auladuh, 1963), hal. 159; Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, Juz 11, t.t., 1375, hal. 626

[146] Al-Suyuthy, Al-Jami Al-Shaghir, Jilid II, cet. ke-1(Beirut, Dar AlKutub Al-Islamiyah, 1968), hal. 314

E. Konsep *Jihad fii Sabilillah*

Belakangan ini tidak ada istilah paling sering disebut orang kecuali kata "terorisme", namun ironisnya, kata yang sedang naik daun akhir-akhir ini sering diidentikkan dengan "jihad", yang notabene merupakan salah satu dari ajaran Islam. Sehingga, istilah jihad lazim dimaknai secara peyoratif dan dibelokkan sebagai tindakan "terorisme".[147] Karena itu sekarang ini tidak ada kata yang lebih ditakuti orang kecuali kata jihad. Seseorang dikatakan berjihad apabila ia berusaha mati-matian dengan mengerahkan segenap kemampuan fisik maupun materiil dalam memerangi dan melawan musuh agama, dengan kata lain berjihad sama dengan berperang (*qital*).

Tren pemaknaan seperti ini, berimplikasi pada salah satu konsep Islam yang sering disalah pahami, baik oleh kaum Muslim maupun pengamat Barat, yang umumnya mengartikan jihad dengan perang.

Aksi kekerasan yang berpijak pada konsep jihad merupakan bentuk penyempitan makna jihad, sekaligus tindakan pembajakan agama (*religious hijacking*). Dalam aksi kekerasan seperti pemboman, selain telah mendistorsi makna jihad juga menimbulkan tindakan-tindakan yang tidak sesuai syariat seperti terbunuhnya wanita dan anak-anak. Kalangan "muslim radikal" lebih banyak memaknai jihad dengan perang dan segala bentuk kekerasan. Padahal, jihad memiliki makna yang luas, mencakup seluruh aktivitas yang membawa kemaslahatan bagi umat manusia.

Dari wacana di atas timbul suatu pertanyaan bahwa bagaimana pandangan para pakar dalam mengartikan makna jihad dan bagaimana pula konsep Al-Quran dalam memandang

---

[147] Thoha Hamim, dkk., *Resolusi Konflik Islam Indonesia* (Surabaya: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2007), hal. 92; bandingkan dengan Pius A Partanto dan M.Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hal. 286

jihad dalam menciptakan perdamaian. Tulisan ini berusaha untuk menjawab persoalan-persoalan di atas.

Kata jihad berasal dari akar kata *jahada, yajhudu, jahd au juhd* artinya sungguh-sungguh atau berusaha keras.[148] Kata *jahd* atau *juhd* artinya tenaga, usaha atau kekuatan, yakni dari akar kata *jahada*. Menurut Imam Raghib, kata *mujahadah* dan jihad artinya berjuang sekuat tenaga untuk menangkis serangan musuh. Untuk itu, melihat definisi etimologi diatas, para ulama mengklasifikasikan jihad kedalam tiga macam: berjuang melawan musuh yang kelihatan, berjuang melawan setan, dan berjuang melawan hawa nafsu.

Jihad sering dipersempit maknanya hanya pada konteks mempertaruhkan hidup seseorang dan segala sesuatu yang dimilikinya untuk melenyapkan penguasaan manusia atas manusia dan menegakkan pemerintah yang tegak di atas syariat Islam. Dalam hukum Islam, jihad adalah segala bentuk maksimal untuk penerapan ajaran Islam dan pemberantasan kezaliman, baik terhadap diri sendiri maupun masyarakat dengan tujuan mencapai ridha Allah Swt. Namun perlu untuk digarisbawahi, bahwa dalam pengertian luas, jihad mencakup seluruh ibadah yang bersifat lahir dan batin dan cara mencapai tujuan yang tidak kenal putus asa, menyerah, kelesuan, dan pamrih, baik melalui perjuangan fisik, emosi, harta benda, tenaga, maupun ilmu pengetahuan sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw selama periode Mekah dan Madinah.

Al-Quran juga mempergunakan dua kata dalam menjelaskan makna jihad yaitu *Al-Qital* dan *Al-Harb*. Di dalam Al-Quran kata *qital* disebut 13 kali dan dalam semua derivasinya (asal mula) 144 kali, sedangkan kata *harb* (dalam bentuk

---

[148] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. ke VIII (Bandung: Mizan, 1998), hal. 501-505.

masdar) 4 kali dan dalam bentuk lainnya 2 kali. Selain itu, ada pula dua kata lain yang berarti perang atau peperangan, yaitu *gazwah* yang berarti perang yang diikuti oleh Nabi Muhammad Saw dan *sariyah* yang berarti peperangan antara kaum muslimin dan kaum kafir pada zaman Nabi Muhammad tetapi Nabi sendiri tidak ikut serta dalam peperangan itu. Kata jihad dalam berbagai derivasinya disebutkan dalam Al-Quran sebanyak 41 kali, sebagian besarnya berarti perang. Apabila kata jihad dalam Al-Quran itu dimaksudkan perang biasanya kata itu diikuti dengan ungkapan *fi sabilillah*, sehingga menjadi *jihad fi sabilillah* (perang di jalan Allah).

Untuk itu dapat disimpulkan bahwa jihad mengandung dua pengertian yaitu arti sempit yang dimaksudkan "perang di jalan Allah" yang ditunjukkan oleh penyebutan kematian di medan perang beserta perolehan *ghanimah*. Sedangkan dalam arti yang luas, makna jihad adalah segala usaha yang memerlukan ridha Allah baik berbentuk ibadah khusus yang bersifat individual maupun ibadah umum yang bersifat kolektif. Adapun para *fuqaha* tampaknya lebih suka menggunakan kata jihad untuk merujuk arti perang itu daripada kata-kata lainnya (*qital harb, gazwah, sariyah*).

Dalam kitab-kitab fiqh dapat dijumpai ada bab *al-jihad*, termasuk kitab-kitab fikih yang banyak dibaca dan dipelajari di pesantren-pesantren di Indonesia.[149] Mungkin karena struktur ilmu agama Islam itu memberikan tempat yang tinggi kepada hukum Islam maka istilah perang yang lebih banyak dipahami orang adalah istilah kesukaan para *fuqaha* tersebut, yaitu jihad. Tampaknya lambat laun, kata jihad itu sering dipersepsikan

---

[149] Faqih Dalil dan Abu Ishfah, *Buku Pintar Pedoman Dasar Agama Islam* (Surabaya: Apollo, 1995), hal. 161-162.

sama dengan perang. Bahkan Islam yang memang mempunyai kosakata jihad itupun lambat laun diidentikkan dengan perang.

Selain itu, kesalahpahaman pemahaman tentang jihad disuburkan juga oleh terjemahan yang keliru terhadap ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang jihad dengan *anfus*. Kata *anfus* sering kali diterjemahkan dengan jiwa. Sebenarnya banyak arti dari *nafs; anfus* dalam al-Quran, sekali berarti nyawa dan kali lain berarti hati, di tempat lain berarti jenis dan ada pula yang berarti totalitas manusia, dimana terpadu jiwa dan raganya. Al-Quran memersonifikasikan wujud seseorang di hadapan Allah dan masyarakat dengan menggunakan kata *nafs*. Kalau demikian, tidak meleset jika kata itu dalam konteks jihad dipahami dalam arti totalitas manusia, sehingga kata *nafs* mencakup nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, pikiran, *walhasil* totalitas manusia, bahkan waktu dan tempat, karena manusia tidak dapat memisahkan diri dari keduanya.

Kesalahan memahami jihad yang hanya dimaknai semata-mata perjuangan fisik, dalam pandangan penulis disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, pengertian jihad secara khusus banyak dibahas dalam kitab-kitab fikih klasik senantiasa dikaitkan dengan peperangan, pertempuran, dan ekspedisi militer. Hal ini mem-buat kesan, ketika kaum Muslim membaca kitab fikih klasik, jihad hanya semata-mata bermakna perang atau perjuangan fisik, tidak lebih dari itu. *Kedua*, kata jihad dalam Al-Quran mun-cul pada saat-saat perjuangan fisik (perang) selama periode Madinah, di tengah berkecamuknya peperangan kaum Muslim membela keberlangsungan hidupnya dari serangan kaum Quraisy dan sekutu-sekutunya. Hal ini menorehkan pemahaman bahwa jihad sangat terkait dengan perang. *Ketiga*, terje-

mahan yang kurang tepat terhadap kata *anfus* dalam surat Al-Anfal ayat 72.[150]

Jihad fi sabilillah atau berjihad di jalan Allah yang sering ditemukan dalam hadis-hadis Rasulullah sebagai amalan yang terbaik tidak dapat dibatasi maknanya, tetapi diperluas bahwa bukan arti perang atau angkat senjata, melainkan juga bermakna berjuang melawan kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, penindasan, pemerkosaan dan sebagainya.

Demikian keterangan tentang jihad yang memiliki arti yang sangat universal, bukan hanya perlawanan terhadap musuh dengan senjata tetapi memberantas kebodohan, kemiskinan termasuk kegiatan *jihad fi sabilillah* (jihad di jalan Allah). Setiap pekerjaan yang dilakukan dengan sungguh-sungguh dapat dikategorikan jihad, seorang ilmuan bisa berjihad dengan memanfaatkan ilmunya, karyawan dapat bekerja secara profesional dan penuh tanggung jawab, guru yang dapat mengajar dan mendidik dengan sebaik-baiknya, pemimpin dengan keadilannya, pengusaha dengan kejujurannya dan lain-lain.

F. Trilogi Solidaritas

Islam memiliki mandat besar sebagai agama yang membawa risalah perdamaian (*salam*) dan cinta kasih pada semesta alam; *rahmatan lil alamin.* Para pemeluknya, disebut sebagai orang muslim dengan muatan bahwa keberadaannya memuat rasa aman bagi orang lain, baik dari bahaya lisan dan perilakunya. Namun, dalam perjalanan sejarahnya, terdapat kelompok yang mengaku membawa risalah Islamiyah namun dengan nada bengis dan bahasa kekerasan. Citra dan cerita Islam dalam babakan sejarahnya, ternodai oleh segelintir orang yang mela-

[150] Deni Irawan, "Kontroversi Makna dan Konsep Jihad dalam Al-Quran Tentang Menciptakan Perdamaian", *Religi* Vol. X No. 1 (2014), hal. 71.

kukan kekerasan dan menyulut konflik atas nama menegakkan ajaran Islam.

Maka, untuk melawan kenyataan itu, perlu memiliki pemahaman dan paradigma bersama tentang kekuatan Islam yang perlu untuk didengungkan, yakni solidaritas, persaudaraan atau *ukhuwah.* Kalangan muslim moderat di Indonesia menerapkan tiga macam pola keterpaduan tata hubungan dengan sesama manusia, baik berbasis keagamaan, kebangsaan dan kemanusiaan. Ijtihad para ulama Indonesia ini, dalam rangka mengawal implementasi syariat Islam lebih membumi, manusiawi dan relevan sesuai dengan kultur masyarakat Indonesia. Ketiga prinsip solidaritas tersebut antara lain:

1) Solidaritas Berbasis Agama Islam (*Ukhuwwah Islamiyah*)

Prinsip ini menyangkut pola persaudaraan sesama muslim yang tumbuh dan berkembang karena persamaan akidah baik pada level nasional maupun internasional. Tata hubungan ini menyangkut seluruh aspek kehidupan, baik aspek ibadah, interaksi profit (*mu'amalah*), relasi pernikahan (*munakahat*) dan *mu'asharah* (hubungan keseharian) yang pada akhirnya akan menciptakan dan menumbuhkan persaudaraan yang hakiki di atas *risalah Islamiyah.*

Ukhuwah Islamiyah mewujud berlandaskan ikatan akidah yang dapat menyatukan hati semua umat Islam walaupun berbeda suku, bahasa bahkan negara. Sehingga komunitas muslim senantiasa terikat antara satu sama lainya, membentuk suatu konsep persaudaraan yang kokoh dalam satu suara tentang monoteisme.[151] Oleh karena itu *Ukhuwah Islamiyah* merupakan landasan utama untuk membangun masyarakat yang ideal (*ummatan wasathan, khairu ummah*) yang dicita-

[151] Abdullah Nashih Ulwan, *Pendidikan Anak Menurut Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), hal. 5

citakan dan kita upayakan agar dapat terwujud.[152] Oleh sebab itu, solidaritas keislaman ini merupakan dasar bagi umat Islam untuk membangun kekuatan yang kokoh, yang mana kekuatan tersebut di bentuk dengan ikatan akidah sebagai landasan utama untuk membangun masyarakat yang ideal, yang senantiasa terikat antara satu sama lainya.

2) **Solidaritas berbasis Kebangsaan (*ukhuwwah wathaniyah*).**

Tata hubungan ini menyangkut hal-hal yang bersifat *mu'amalah-wathaniyah* interaksi, kontribusi dan kolaborasi berasaskan kesatuan kebangsaan. Konsep solidaritas ini mengatur dan menempatkan semua warga negara memiliki kesamaan derajat, tanggung jawab untuk mengupayakan kesejahteraan dalam kehidupan bersama dalam satu payung Negara Kesatuan Republik Indonesia. Sebagai agama yang universal, Islam telah mengatur dengan sangat baik konsepsi persaudaraan atas dasar kesatuan teritorial politik. Bahkan, Shihab mengatakan bahwa cinta tanah air merupakan naluri manusia yang amat kuat. Ia bersifat fitrah karena berkait erat dengan hubungan atas kesamaan demografis sebagai rumah bersama.[153]

Konsep persaudaraan kebangsaan salah satu indikatornya adalah semangat patriotisme. Spirit kepahlawanan inilah yang menjadi modal utama dalam membawa tatanan kehidupan bernegara yang mampu menghilangkan sekat-sekat primordialisme dan sektarianisme yang berpotensi membelah kesatuan bangsa. Bahkan diskursus patriotisme oleh Ath-Thahthawi adalah cinta pada tanah tumpah darah. Pemikiran Ath-Thahthawi tentang konsep solidaritas kebangsaan, walaupun ia

---

[152] Musthafa Al-Qudhat, *Prinsip-Prinsip Ukhuwah dalam Islam*, (Solo: Hasanah Ilmu 1994), hal. 9

[153] Quraish Shihab, M. Quraish Shihab Menjawab, (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2009), cet ke-V, h. 424-425

berkebangsaan Mesir, namun pemikirannya sangat relevan dalam konteks keindonesiaan. Bahwasanya Islam tak hanya bicara soal ritus-ritus keagamaan, namun juga terampil dalam mengelola keberagaman untuk kepentingan bangsa.

3) Solidaritas berbasis Kemanusiaan (*Ukhuwwah Basha-riyah*)

Tata hubungan ini menyangkut semua aspek kehidupan manusia untuk mencapai kehidupan yang sejahtera, adil dan damai.[154] Dasar teologinya sudah jelas bahwa Tuhan sangat memuliakan manusia sebagai *masterpiece* ciptaannya di muka bumi. Selain itu, entitas manusia menjadi makhluk Allah yang secara khusus ditugaskan untuk mengelola bumi dengan ber-bagai potensi yang dimilikinya sebagai *khalifah fi al-ardh.* Oleh sebab itu, kunci untuk mengemban mandat itu tak lain adalah solidaritas yang dibangun atas dasar kemanusiaan sebagai bagian tak terpisahkan dari amanah ketuhanan yang dibeban-kan kepada manusia.

Namun, Allah melalui firmannya pernah mengabarkan pada Nabi Muhammad bahwa manusia memiliki dua kecen-derungan yang negatif, yaitu perusak bumi (*ifsad fi al-ard*) dan penumpah darah. Maka konsep penting untuk meminimalisir kecenderungan negatif inilah *ukhuwah basyariyah* menjadi satu hal yang tak bisa dianggap remeh. Dengan persaudaraan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan inilah peradaban bisa ditegakkan, peperangan, konflik dan permusuhan bisa dihilangkan, dan yang terpenting adalah keadilan dan kesamaan hak manusia benar-benar dijunjung tinggi.

---

[154] PBNU, *Ahkamul Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010),* ed. LTN PBNU (Surabaya: Khalista, 2011), hal. 749

Melalui perspektif ini, maka kita tidak sulit untuk mewujudkan moralitas dan keadaban publik sebagai manifestasi Islam yang *rahmatan li al-alamin.* Karena sudah melebur tidak ada pertimbangan agama, kesukuan, etnis, kelas sosial, strata pendidikan dan ekonomi dan hal-hal primordial lainnya, kecuali ditemukan dalam satu suara, yaitu suara kemanusiaan (*insaniyah*).

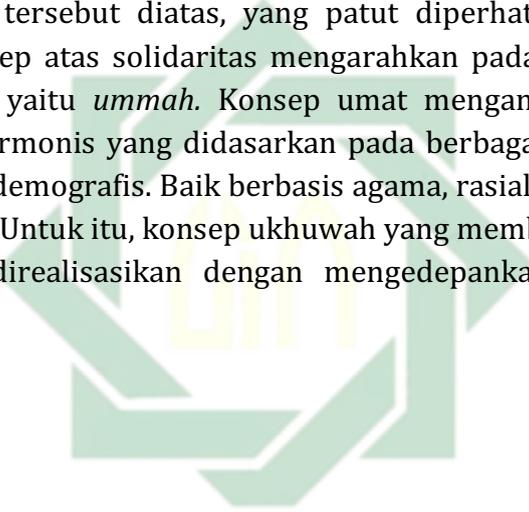
Di dalam penerapanya, kontekstulisasi moderasi beragama memandang *ukhuwwah Islamiyah* dan *ukhuwwah wathaniyah* sebagai hal yang harus mendapatkan perhatian secara seksama dan dengan penuh kearifan. Keduanya harus dipandang sebagai pola tata hubungan yang saling mem-butuhkan dan saling mendukung, harus diwujudkan serentak dan tidak boleh dipertentangkan dengan satu sama lain. Sikap mempertentangkan antara keduanya akan merugikan, baik bagi kehidupan umat Islam di Indonesia maupun kehidupan berbangsa.

Lebih lanjut, para muslim moderat dalam membangun solidaritas dan kerukunan antar elemen bangsa, memperhatikan hal-hal berikut yaitu:

1. Sikap akomodatif, dalam arti kesediaan menampung berbagai kepentingan, pendapat dan aspirasi dari berbagai pihak.
2. Sikap selektif, dalam arti adanya sikap cerdas dan selektif dalam memilih kepentingan terbaik dan yang lebih memberi manfaat (*aslah*) serta yang lebih memberi manfaat (*anfa*') dari berbagai alternatif yang ada.
3. Sikap integratif, dalam arti kesediaan untuk menyelaraskan, menyerasikan dan menyeimbangkan dalam rangka mengkonvergensikan berbagai kepentingan dan aspirasi tersebut secara adil dan proporsional.
4. Sikap kooperatif, dalam arti kesediaan untuk hidup bersama dan bekerja sama dengan siapa pun di dalam

kegiatan yang bersifat mu'amalah (hubungan antara sesama manusia), bukan yang bersifat ibadah.

Lebih dari itu, para kalangan muslim moderat memandang bahwa pelaksanaan *ukhuwwah* tidak hanya membutuhkan keseragaman tetapi juga memerlukan kesediaan untuk "bersatu dalam keanekaragaman". Oleh karena itu, dalam pelaksanaannya ketiga ukhuwwah yang telah disebut dalam penjelasan sebelunya: *Islamiyah*, *wathaniyah* dan *bashariyah* harus dilaksanakan secara proporsional, seimbang, sesuai dengan karakter masyarakat dan tidak bertentangan dengan syari'at.

Selain tersebut diatas, yang patut diperhatikan adalah bahwa konsep atas solidaritas mengarahkan pada satu eksistensi sosial yaitu *ummah.* Konsep umat mengandaikan satu kesatuan harmonis yang didasarkan pada berbagai latar belakang aspek demografis. Baik berbasis agama, rasial, bahasa dan kelas sosial. Untuk itu, konsep ukhuwah yang membentuk umat ini, dapat direalisasikan dengan mengedepankan beberapa prinsip.

BAB 5
ISU-ISU POPULER TOLERANSI BERAGAMA

"

Apabila kamu diberi penghormatan (salam) dengan sesuatu penghormatan, Maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitungankan segala sesuatu". (an-Nisa': 86)

A. Mengucapkan Salam kepada Non Muslim

Setiap umat pasti mendambakan tatanan sosial yang penuh dengan kedamaian serta kerukunan. Begitu juga dengan ajaran agama yang selalu menuntun umatnya pada sebuah kebaikan. Akan tetapi, pesan agama tersebut bisa saja keluar dari koridornya karena keliru dalam memahami teks-teks keagamaan yang dijadikan pedoman dalam menjalankan ajaran yang diyakini kebenarannya.

Al-Qur'an dan hadis merupakan pegangan pokok yang menjadi rujukan dalam menjawab semua problematika kehidupan, baik yang bersifat ibadah maupun muamalah. Akan tetapi, mengetahui dalil dan dasar-dasar keagamaan yang bersumber dari teks al-Qur'an dan hadis belum cukup untuk menjawab problematika yang timbul dalam masyarakat, karena sifatnya

yang dinamis dari masa ke masa. Oleh karena itu perlu adanya pemahaman yang tepat terhadap teks-teks keagamaan, dengan mengamati konteks ketika hadis tersebut muncul dan konteks di mana hadis itu dimunculkan kembali sebagai respons terhadap problematika yang timbul dalam masyarakat.

Dalam menafsirkan teks-teks keagamaan setidaknya ada dua bentuk yang berbeda dalam tataran praktiknya; pertama skriptualis yang lebih berorientasi pada teks-teks doktrin dan kedua bersifat substansial yang berorientasi pada makna dan isi atau konteks.[155] Keduanya tentu sangat perlu diperhatikan dalam memahami teks keagamaan seperti al-Qur'an dan hadis untuk meminimalisir kekeliruan dan kesalahan dalam menangkap makna yang terkandung di dalamnya. Kekeliruan dan kesalahan dalam memahami teks dapat menyebabkan orang bersifat eksklusif dan berpotensi menimbulkan konflik, yang pada akhirnya akan mengganggu stabilitas kerukunan umat beragama.[156]

Dalam tradisi ajaran Islam, terdapat teks hadis yang secara tegas melarang untuk mengucapkan salam terhadap non-muslim. Secara historis, tidak ada yang salah dalam hadits ini, karena konteks sosio-kultural pada saat itu banyak terjadi konflik yang terjadi antara muslim dan non muslim. Sehingga bisa dipahami bahwa hadits ini tidak berdiri sendiri, ia lahir dari ruang dan zaman dimana perseteruan, peperangan dan segregrasi sosial antara keduanya cenderung saling berhadap-hadapan. Namun, jika hadits ini dipahami secara *letterlijk* tentu saja, hal ini berkonsekuensi pada hubungan yang tidak harmonis

[155] Djamhari Ma'ruf, "Radikalisme Islam di Indonesia: Fenomena Sesat?" dalam Bahtiar Effendi dan Soe Trisno Hadi(ed.), *Agama dan Radikalisme* (East Lansing: Nuqtah, 2007), hal. 45.
[156] Tim Departemen Agama RI, *Tafsir al-Qur'an Tematik: Hubungan antara Umat Beragama* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008), cet. 1, hal. xii.

terhadap sesama elemen bangsa, atau pada tatanan yang lebih luas, yakni terancamnya nilai-nilai persatuan manusia. Untuk menghindari hal yang demikian, maka perlu untuk melakukan kajian yang mengantarkan pada suatu pema-haman terhadap suatu teks.

Beberapa teks hadits Nabi Muhamad SAW, pernah menyatakan larangannya untuk mengucapkan salam kepada non muslim. Hadits-hadits yang dimaksud, antara lain seperti yang diriwayatkan dari Abu Hurairah ra. , Rasul pernah menge-luarkan statement;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلا النَّصَارَى بِالسَّلامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ

"*Janganlah kalian awali mengucapkan salam kepada Yahu-di dan Nasrani. Apabila kalian bertemu salah seorang mere-ka di jalan, maka pepetlah hingga ke pinggirnya.*" (HR. al-Muslim dari Abu Hurairah)

Makna literal dari hadits ini menunjukkan wajah Islam yang terkesan garang, culas dan intimidatif. Kesimpulan diperoleh dari teks hadits ini, Rasullullah sebagai seorang *syari'*, melarang kepada umatnya untuk tidak hanya mengawali ucapan salam kepada non-muslim (baca: Yahudi dan Nasrani), namun juga anjuran untuk mendesak (Jawa: *mepet*) bagi kalangan muslim yang berpapasan atau ketemu dengan orang non-muslim pada saat itu.

Lalu, yang menjadi pertanyaan selanjutnya: bagaimana jika yang mengucapkan salam terlebih dahulu adalah orang-orang non muslim? Mengenai kasus ini, kitab *shahih al-bukhari,* dalam bab *al-isti'dzan* membahas tentang hadits-hadits yang berkenaan dengan bagaimana cara menjawab salam dari non-muslim. Diceritakan bahwa Aisyah ketika itu sedang berada di

rumah bersama Nabi SAW., lalu sekelompok orang Yahudi datang dan memberi salam dengan buruk, yakni dengan redaksi [السام عليكم][157]. Marah dengan sapaan tersebut, Aisyah lalu menjawab dengan nada yang tak kalah *garang :* [وعليكم السام واللعنة].[158] Mendengar istrinya yang marah, Rasul kemudian berkata kepadanya:

مَهْلاً، يَا عَائِشَةُ فَإِنَّ اللهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ

"tenanglah wahai 'Aisyah, sesungguhnya Allah s.w.t. cinta kelemah lembutan dalam segala perkara".

Kemudian Nabi s.a.w. menjelaskan, bahwa menjawab salam seperti itu cukup dengan kalimat *"wa'alaikum",* tidak perlu marah sambil melaknat. Karena memang Allah s.w.t. cinta kesantunan dan kerahmatan dalam segala perkara. Apa yang disampaikan Rasul kepada istrinya tersebut memberikan pemahaman bahwa inti dari ajaran Islam adalah pendidikan tentang akhlak, nilai kedamaian menjadi satu tinanda penting eksistensi Islam di era awal.

Selain hadits di atas, terdapat juga hadits yang lazim dijadikan sebagai koridor untuk menjawab salam dari orang non muslim dengan berpedoman kepada hadits yang diriwayatkan dari Anas Ibn Malik yang menyatakan:

إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

"*Jika seorang ahli kitab (Yahudi dan Nashrani) memberi salam pada kalian, maka balaslah dengan ucapan wa'alaikum*."[159]

[157] Salam ini mempunyai makna dengan konotasi yang sangat negatif. Antara lain; *kecelakaan bagimu, kebinasaan bagimu*.
[158] Salam balasan dari Aisyah yang mengindikasikan kemarahannya dengan membalas salam dari orang Yahudi dengan tak kalah sadis, yakni: *bagimu juga kebinasaan dan laknat*.
[159] HR. Bukhari no. 6258 dan Muslim no. 2163

Dalam hadits al-Bukhari yang disebutkan di atas, kewajiban muslim menjawab salam non-muslim hanya dengan "*wa'alaikum*" (bagimu juga begitu). Jawaban semacam itu sangat beralasan, karena pada saat itu, Yahudi dan Nasrani seringkali memberikan salam kepada umat Islam dengan ucapan-ucapan yang tidak patut. Sebagaimana yang dijelaskan melalui hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari sahabat Ibnu Umar ra:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْيَهُودَ إِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ يَقُولُ أَحَدُهُمْ السَّامُ عَلَيْكُمْ فَقُلْ عَلَيْكَ

"jika orang-orang Yahudi memberi salam kepada kalian, mereka memberi salam dengan 'al-saami 'alaikum', maka katakanlah: ''alaik'!." (HR Muslim)

Disebutkan sebab kenapa Muslim diperintahkan mengucapkan seperti itu; karena memang dulu, non-muslim memberi salam kepada muslim ketika itu dengan kalimat yang buruk. Redaksi "*al-Saamu 'alaikum*", (kebinasaan atas kalian). Sehingga, sangat masuk akal jika Nabi memerintahkan kepada komunitas muslim cukup dengan menjawab "*wa'alaik*" atau *"wa'alaikum"* saja, untuk menghindari agar umat muslim tidak terpancing kemarahan.

Selain teks di atas, terdapat juga redaksi hadits yang memberikan anjuran untuk membalas ucapan salam kepada non-muslim dengan membalasnya melalui ucapan *wa'alaikum* sebagaimana narasi hadits yang mendeskripsikan bahwa:

مَرَّ يَهُودِيٌّ بِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسل فَقَالَ السَّامُ عَلَيْكَ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم «**وَعَلَيْكَ**». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم »**أَتَدْرُونَ** مَا يَقُولُ قَالَ السَّامُ **عَلَيْكَ**». قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلاَ نَقْتُلُهُ قَالَ «**لاَ**، إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا **وَعَلَيْكُمْ**«

> "*Ada seorang Yahudi melewati Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, lalu ia mengucapkan 'as saamu 'alaik' (celaka engkau)." Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam lantas membalas 'wa 'alaik' (engkau yang celaka). Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam lantas bersabda, "Apakah kalian mengetahui bahwa Yahudi tadi mengucapkan 'assaamu 'alaik' (celaka engkau)?" Para sahabat lantas berkata, "Wahai Rasulullah, bagaimana jika kami mem-bunuhnya saja?" Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Jangan. Jika mereka mengucapkan salam pada kalian, maka ucapkanlah 'wa 'alaikum'*."[160]

Di dalam pengkajian mengenai larangan mengucapkan salam kepada non-muslim, yang paling menjadi titik perhatian adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim melalui jalur sahabat Abu Hurairah di atas. Hal ini dikarenakan, di dalam hadits tersebut umat Islam dilarang keras untuk mengawali salam, bahkan dihimbau untuk mendesak kepada non-muslim saat bertemu dengan mereka.

Terdapat hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari dalam *Kitab Adab al-Mufrad* bahwa Rasulullah hendak pergi berperang dengan menaiki kendaraannya ke tempat perkampungan Yahudi dan mengatakan jangan memulai salam kepada mereka. Tentu saja sikap Nabi Muhammad ketika itu sangat realistis, mengingat pelarangan tersebut diucapkan beliau dalam kondisi perang. Bahkan menjadi tidak masuk akal ketika akan perang mengucapkan salam kepada musuh. Dan dalam suasana akan berangkat perang pun, saat bertemu/ berpapasan dengan musuh di jalan (konteks itu Yahudi dan Nasranni), tentu umat Islam harus menunjukkan kebesaran dan marwahnya dengan menguasai jalan hingga mereka terdesak ke pinggir.

---

[160] HR. Bukhari no. 6926

Sehingga, sangat relevan hadits tersebut diucapkan Rasulullah dalam konteks perang. Dan menjadi tidak relevan lagi jika dikontekstualisasikan dalam kondisi damai seperti saat ini. Hal ini dikarenakan tidak sejalan dengan karakter Islam yang cinta damai dan penuh kerahmatan. Sesuai dengan ayat al-Quran yang menyatakan;

وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَاخَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَمًا

Adapun hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih itu adalah orang-orang yang berjalan di bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang bodoh menyapa mereka (dengan kata-kata yang menghina), mereka mengucapkan, salam (perkataan yang baik dan penuh kedamaian).(Al-Furqon : 63)

Selain ayat di atas, kewajiban seorang muslim salah satu diantara juga sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Quran yang menerangkan bahwa:

وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

"apabila kamu diberi penghormatan (salam) dengan sesuatu penghormatan, Maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitunganken segala sesuatu". (an-Nisa': 86).

Selain itu, yang patut disimak sebagai tambahan, penulis juga merasa perlu untuk mengutip hadits nabi yang mempunyai misi kemanusian yang luar biasa, yakni sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ قَالَ تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ

Telah menceritakan kepada kami 'Amru bin Khalid berkata, Telah menceritakan kepada kami Al Laits dari Yazid dari Abu Al Khair dari Abdullah bin 'Amru; Ada seseorang yang bertanya kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam; "Islam manakah yang paling baik?" Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: "Kamu memberi makan, mengucapkan salam kepada orang yang kamu kenal dan yang tidak kamu kenal.[161]

Hadits ini mempunyai implikasi yang sangat luar biasa dalam rangka melakukan akselerasi peradaban. Bahwa, sebenarnya citra dan jati diri Islam sangat memperhatikan terhadap kesejahteraan umat sebagai indikasi kebaikan agama seseorang, dalam hal ini Islam.[162]

Sehingga, menyimpulkan bahwa saling bertegur sapa dan mengucapkan salam sebagai bagian dari interaksi sosial antar manusia merupakan tindakan yang dilarang hanya karena berbeda agama, maka pandangan semacam itu keliru adanya. Islam, yang identik dengan agama yang *gandrung* memperjuangkan kemanusiaan, keadilan dan kedamaian bahkan sangat menganjurkan untuk saling mengucapkan salam sebagai bagian dari bukti persaudaraan sesama manusia yang harus selalu dipupuk dan dipelihara dari masa ke masa.[163]

---

[161] Hardianto Prihasmoro, *Ringkasan Kitab Hadits Shahih Imam Bukhari* (Yogjakarta: Pustaka Pelajar 2007), 44.

[162] Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis* (Bandung: Arasy, 2003), 50.

[163] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Kalimah, 2001), 31.

B. *Greeting,* Selamat Hari Raya Non Muslim

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang multi-kultural, sebab ia terdiri dari berbagai agama dan kepercayaan. Namun, tak jarang kemajemukan ini menimbulkan polemik tertentu pada masyarakat. Di antaranya adalah polemik klasik terkait hukum mengucapkan selamat hari raya kepada non muslim, terutama ucapan selamat natal yang diucapkan oleh umat muslim kepada umat Nasrani (kristiani). Polemik ini hampir terjadi di setiap tahun, dan seringkali menimbulkan perdebatan dan percekcokan yang tidak produktif. Berhubung kasus ini erat kaitannya dengan *159stinbat hal-hukmi*, maka dalam buku ini penulis sekilas akan mengulas hukum ucapan selamat hari raya, baik hari raya natal atau lainnya dengan menggunakan perspektif fikih yang akan dikaitkan juga dengan akidah dan akhlak.

Secara prinsip tidak ditemukan secara spesifik dalil dari al-Qur'an maupun as-Sunnah untuk dapat menyimpulkan hukum ucapan selamat hari raya, terutama yang sering menjadi polemik di Indonesia adalah ucapan selamat Natal. Sebab, di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah tidak disebutkan secara spesifik terkait dengan kebolehan atau keharaman mengucapkan hal tersebut. Polemik ini terjadi di era kontemporer, dimana ia muncul karena keinginan sebagian umat Islam yang hendak mengekspresikan sikap toleransinya kepada non-Muslim.

Maka, disebabkan ia tidak ditemukan di dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah yang secara tegas mengaturnya, kasus ini masuk dalam kategori Ijtihadi. Hakikatnya, jumhur ulama (mayoritas ulama) dari 4 madzhab besar dalam ilmu Fiqih (Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali) telah sepakat akan keharaman pengucapan selamat Natal kepada umat Nasrani. Namun, ulama-ulama kontemporer kembali mengulas hukum tersebut dikarenakan kasus ini masuk dalam kategori Ijtihadi.

Perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan ulama kontemporer, disebabkan oleh Ijtihad mereka dalam memahami generalitas (keumuman) ayat atau hadits yang kiranya terkait dengan kasus ini. Contohnya perbedaan sikap yang diambil oleh para ulama kontemporer seperti Ali Jum'ah, Yusuf al-Qardhawi, Habib Ali Aljufri, Buya Hamka, dan ulama kontemporer lainnya.

Para ulama yang memilih sikap untuk membolehkan ucapan selamat Natal bagi umat Nasrani mendasari hukumnya pada firman Allah di dalam surat al-Mumtahanah ayat 8: *"Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."* (Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8)

Pada ayat tersebut, Allah menegaskan bahwa perbuatan baik *(Ihsan)* kepada siapa saja itu tidak dilarang, selama mereka tidak memerangi dan mengusirnya dari negerinya. Sedangkan, mengucapkan selamat natal merupakan salah satu bentuk perbuatan baik kepada orang non-muslim, sehingga perbuatan tersebut diperbolehkan.

Dalam banyak kesempatan, Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* memberi teladan kepada umatnya untuk berbuat baik kepada non-Muslim. Sehingga mengucapkan selamat Natal yang merupakan salah satu bentuk perbuatan baik kepada non-muslim pun diperbolehkan, walaupun bukan dalam keadaan darurat. Ucapan tersebut diperbolehkan selama tidak meng-ganggu akidahnya terhadap Allah dan Rasul-Nya serta tidak mendukung keyakinan umat non muslim, baik Budha, Kong Hu Chu, Nasrani tentang kebenaran peristiwa natal dan lain sebagainya. Singkatnya, mengucapkan selamat hari raya diperbolehkan senyampang untuk membangun solidaritas dan

peradaban kemanusiaan, tanpa memberikan pembenaran terhadap akidah atau keimanan orang non muslim.

Ulama kontemporer yang mendukung pendapat ini diantaranya Yusuf al-Qardhawi, Musthafa Zarqa, Abdullah bin Bayyah, Ali Jum'ah, Habib Ali Aljufri, Quraish Shihab, Abdurrahman Wahid, Nur Cholis Madjid, dan lain sebagainya.

Perlu digaris bawahi, bahwa mengucapkan selamat tidak serta merta berarti menyetujui keyakinan orang-orang yang diselamati. Merujuk ke argumen dari beberapa ulama dunia kontemporer yang membolehkan ucapan selamat natal, seperti Syaikh 'Ali Jum'ah dan Habib 'Ali al-Jifri, mengucapkan selamat adalah bagian dari etiket pergaulan sosial, yang sama dengan salam yang diucapkan ketika orang bertemu. Mengutip Surah al-Mumtahanah [60]:8. Bahkan Syaikh 'Ali Jum'ah mengategorikan ucapan selamat terhadap perayaan orang Kristen atas kelahiran Al-Masih sebagai *al-birr*: perbuatan baik.

Bahkan diceritakan oleh Ibn Ishaq, penulis biografi Nabi paling awal (abad 8), Nabi Muhammad memperbolehkan orang-orang Kristen Najran untuk "salat" di Masjid Nabawi di Madinah—ya, dalam bahasa Arab, ibadah Kristen pun disebut "salat" (*shalah*) dan tempat ibadah Yahudi (*kana'is al-yahud*) dalam Surah al-Hajj (22):40 disebut "*shalawat*". Kisah Kristen Najran ini dinukil dalam tafsir Ibn Katsir dan dinyatakan sahih oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Poinnya: mempersilakan orang Kristen untuk beribadah di Masjid Nabawi tentu tidak serta merta berarti bahwa Nabi membenarkan keyakinan Kristen, bukan?

C. Doa bersama dan Mendoakan Non Muslim

Bagi umat Islam, doa bersama bukan sesuatu yang baru. Sejak belasan abad silam, bahkan sejak aga ma Islam disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW hingga se karang, mereka

sudah terbiasa melakukannya, baik setelah sha lat berjamaah maupun pada acara-acara tertentu.

Doa adalah suatu bentuk ke giatan berupa permohonan manusia kepada Allah SWT semata (lihat antara lain QS al-Naml [27]: 62). Dalam sejumlah ayat Al-Quran (antara lain surah al-Mu'min [40]: 60), Allah memerintahkan hamba-Nya untuk ber-doa. Karena itu, ke dudukan doa dalam ajaran Islam adalah ibadah. Bahkan, Nabi Muhammad SAW menyebutnya sebagai otak atau intisari ibadah (mukhkh al-ibadah). Sebagai sebuah ibadah, pelaksanaan doa wajib mengikuti ketentuan atau aturan yang digariskan Islam.

Di antara ketentuan yang paling penting dalam berdoa adalah doa hanya dipanjatkan kepada Allah SWT. Dengan demikian, di dalam doa sebenarnya terkandung juga unsur akidah, yakni hal yang paling fundamental dalam agama.

Di Indonesia, dalam acara resmi kemasyarakatan dan kenegaraan, umat Islam terkadang melakukan doa bersama dengan pemeluk agama lain pada satu tempat yang sama. Doa dengan bentuk seperti itulah yang dimaksud dengan doa bersama. Sedangkan, doa yang dilakukan hanya oleh umat Islam sebagai mana disinggung di atas tidak masuk dalam pengertian ini.

Setidaknya ada enam agama yang dianggap oleh negara melalui undang-undang sebagai agama warga negara Indonesia yaitu Islam, (Kristen) Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghuchu. Namun selain keenam agama itu, ada begitu banyak kepercayaan agama yang dianggap sebagai agama minor karena mereka hanya memiliki sedikit pengikut di Indonesia. Agama-agama itu, misalnya, adalah Yudaisme, Zoroastrianisme, Taois-me, Jainisme, Sikhisme, aliran kepercayaan, dan lain sebagainya atau bahkan sekte dan denominasi seperti dalam Kekristenan

selain Protestan dan Katolik, misalnya Ortodoks Timur, Mormonisme, Anglikan, Advent Hari Ketujuh, dan Saksi Yehuwa.[164]

Selanjutnya, yang menjadi dasar paradigma dalam memandang fenomena doa bersama yang lazim diadakan di Indonesia, harus berdasar pada fiqih lintas agama melalui perspektif teologi inklusif-pluralis, karena jika ditelisik dalam tata aturan akidah Islam tidak akan ditemukan titik simpulnya.

Jangankan di Indonesia, Mesir adalah sebuah Negara dengan penduduk Muslim terbanyak. Namun di Negara ini pernah diselenggarakan do'a lintas agama. Sejak tahun 1990 orang-orang muslim dan Kristen bergabung dalam persaudaraan keagamaan (*al-ikhwa al-Dini*). Organisasi ini adalah asosiasi persaudaraan keagamaan Islam Kristen di Kairo. Kelompok ini sering mengadakan sebuah pertemuan untuk berdoa bersama, baik dengan ekspresi bebas dari perwakilan pemeluk agama masing-masing maupun dengan membaca sebuah teks bersama untuk semua peserta.[165]

Dengan ini dapat dipahami bahwa do'a adalah sebuah ekspresi teologis manusia yang bukan hanya dimilik oleh Islam tapi juga milik agama-agama lain. Dapat dikatakan bahwa doa adalah fenomena umum yang dapat ditemukan pada semua manusia, baik yang beragama bahkan yang tidak beragama sekalipun. Dan sekarang fenomena di atas, tidak melihat perbedaan tradisi dan tidak menghalangi untuk kegiatan doa bersama. Maka do'a bersama merupakan perjumpaan dialog dari kelompok keagamaan dengan tradisi yang berbeda. Maka do'a lintas agama dapat juga disebut do'a lintas iman.[166]

---

[164] Muhammad Adiguna Bimasakti, "Doa Bersama dalam Pandangan Islam", *Jurnal Aqidah-Ta* Vol. V No. 2 (2019): hal. 170.

[165] Nurkholis Madjid, dkk. *Fiqih Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* (Jakarta : Paramadina, 2004), hal 23.

[166] Ibid., hal 25.

Dalam buku ini dapat diperinci empat bentuk klasifikasi do'a lintas agama yang didasarkan pada tipologi atau kemasan kegiatan doa bersama:

1. Do'a yang dilakukan ketika para pengikut dari suatu kelompok keagamaan atau anggota manapun dari kelompok itu berdo'a untuk orang-orang yang menjadi anggota doa bersama, termasuk memimpin doa untuk agama lain.
2. Do'a ketika seorang individu atau suatu kelompok keagamaan meminta doa untuknya atau untuk mereka sendiri dari orang lain yang bukan dari agama yang sama.
3. Do'a pada suatu peristiwa yang dihadiri oleh para penganut agama-agama yang berbeda, satu orang memimpin mereka semua dalam melakukan doa itu.
4. Do'a pada suatu peristiwa atau pertemuan yang dipimpin oleh para wakil dari masing-masing agama yang para anggotanya hadir di dalam pertemuan dengan cara mereka masing-masing.

Untuk mendudukkan perkara ini, maka penting untuk memahami komponen doa yang barangkali- menjadi simpul perdebatan yang sampai hingga saat ini, fenomena tersebut masih bersifat debatabel. Dalam doa, kita ketahui ada beberapa unsur, yaitu: pihak yang berdoa, kepada siapa doa dipanjatkan serta materi doa. Pangkal ketiganya bermuara pada satu unsur yaitu "kepada Siapa" doa itu dipanjatkan. Dalam konteks Islam, unsur tersebut tentu saja ditujukan kepada Dzat yang Maha Tunggal dan Maha Kuasa terhadap segala hal. Namun, boleh jadi bagi agama lain, konsep ketuhanan yang diyakini berbeda-beda. Maka, konsep turunan yang penting untuk dipahami adalah "materi doanya". Karena selain terdapat unsur permintaan dan harapan, doa juga memuat unsur pemujaan terhadap Dzat yang dipertuhankan.

Untuk itu, untuk mengurai problem doa bersama, maka kalangan muslim moderat tetap tidak melarang aktivitas teologis itu dilakukan, karena juga berimplikasi pada konteks sosial. Namun demikian, perlu untuk memberikan peluang kepada para penyelenggara doa lintas iman untuk mewakili para penganutnya mengucapkan doa masing-masing secara bergiliran. Sehingga, pemeluk agama tidak perlu memaksakan diri mengaminkan doa dari pemeluk agama lain.

D. *Tasyabuh:* Penggunaan Simbol dan Identitas Non Muslim

Kisaran enam tahun lalu, setidaknya saat buku ini ditulis, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa pada 14 Desember 2016 mengenai "hukum menggunakan atribut non-muslim". Fatwa yang sempat viral dan menimbulkan gejolak di tengah difersitas sosial masyarakat Indonesia ini, menjadi sangat penting untuk mengawali pembahasan ini.

Fatwa itu menyatakan bahwa menggunakan, mengajak, atau memerintahkan penggunaan "atribut keagamaan non-Muslim" adalah haram. Meskipun fatwa tersebut tak menyebut Natal dan umat kristiani secara eksplisit, namun demikian, sangat terlihat bahwa fatwa tersebut merujuk pada seorang muslim yang menggunakan atribut yang dipersepsikan sebagai "atribut Kristen", seperti pakaian Sinterklas dan atau aksesoris natal pada umumnya.

Dengan alasan "sosialiasi" fatwa, FPI dengan percaya diri melakukan *sweeping* di beberapa pusat perbelanjaan di Surabaya, walaupun aksi yang dikawal polisi ini sebetulnya disayangkan oleh ketua MUI sendiri. Saat itu, kepolisian bergerak cepat. Kapolri yang saat itu dijabat oleh Tito Karnavian, yang menegaskan bahwa "fatwa MUI bukan hukum positif" dan telah mendesak kepolisian Bekasi dan Kulonprogo agar menca-

but surat edaran yang menjadikan fatwa MUI itu sebagai rujukan. Kesigapan Kapolri ini turut mengirim pesan bahwa penegakan hukum harus tetap di tangan negara. Pembiaran terhadap aksi main hakim sendiri (*vigilantisme*) berarti sama halnya menghilangkan salah satu fungsi dasar berdirinya negara, yakni sebagai pemilik tunggal alat koersi dan pelindung keamanan warganya.

Di luar hal di atas, sejumlah catatan perlu diajukan terhadap isi fatwa MUI itu, terutama hal-hal yang tak disertai penjelasan yang memadai, salah satunya ialah soal luasnya cakupan makna “atribut keagamaan non-muslim”.

Penisbahan kepemilikan terhadap suatu atribut (budaya) sesungguhnya sangat bersifat cair mengikuti perkembangan zaman. Apa yang sebelumnya merupakan tradisi agama atau budaya tertentu bisa diikuti atau diadopsi oleh agama atau budaya lain dan kemudian menjadi tradisi bersama.

Salah satu contohnya adalah tasbih (dalam Kristen: rosario), yang tidak murni berasal dari Islam, dan karena itu dianggap bidah oleh satu kelompok dalam Islam. Di Indonesia, ada *kentongan* untuk masjid -yang pernah jadi perdebatan di kalangan kiai NU generasi awal; satu menganggapnya bid’ah, yang lain membolehkannya.[167] Selain itu, terdapat pula menara

---

[167] Pada 1916 M, terjadi sebuah perselisihan pendapat yang berujung pada perdebatan ilmiah antara Kiai Hasyim Asy'ari dan Kiai Faqih Maskumambang. Kedua ulama yang bersahabat karib sejak mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren asuhan KH Kholil, Bangkalan ini, menyoal hukum seputar penggunaan *kentongan* yang pada masa itu seringkali digunakan sebagai penanda masuknya waktu salat. Saat itu, Kiai Hasyim melarang penggunaan kentongan, sementara Kiai Faqih membolehkannya. Keduanya pun menulis risalah khusus yang membahas hal tersebut. Argumen dan perdebatan ilmiah keduanya, berujung pada penulisan dua karya akademik dari masing-masing tokoh ulaman ini. Mula-mula, Kiai Hasyim menulis sebuah kitab berjudul *al-Jasus fi Bayani Hukm Naqus* untuk memaparkan argumen pelarangannya terhadap *kentongan.* Sementara itu,

yang berasal dari kata Arab "*manarah*" (tempat perapian) untuk masjid. Sebuah pendapat menyebutkan, bahwa konon menara diadopsi dari tradisi Zoroastrian; pendapat lain menyatakan ia berasal dari gereja Kristen Suriah yang, ketika berada di bawah dinasti Umawi, diubah jadi masjid.

Selain itu, ada pula di Indonesia fenomena Baju koko, yang sebenarnya bermula dari tradisi Tionghoa (tampak dari namanya: dari "*engkoh-engkoh*" menjadi "koko"), juga bisa menjadi contoh betapa cairnya atribut kebudayaan dalam tradisi agama-agama.

Lebih jauh, bila menjadikan hadis *tasyabbuh*[168] sebagai dasar, kita tahu, banyak tradisi yang dibagi (*shared*) bersama—dan karena itu mengandung keserupaan—bukan hanya oleh ketiga agama Abrahamik melainkan juga agama-agama di luar itu. Jubah, sorban, kopyah, dan kerudung untuk perempuan, dengan berbagai ragam bentuk dan namanya, adalah sedikit di antara contoh produk budaya yang "telah diklaim" menjadi tradisi agama. Bahkan hingga istilah untuk menyebut Tuhan: kata "Allah" digunakan oleh orang Kristen yang berbahasa Arab, dulu hingga kini. Lebih jauh lagi, bila "atribut" juga mencakup simbol, jangan lupakan lambang nasional kita, burung Garuda, yang berasal dari tradisi Hindu: Garuda adalah tunggangan Wisnu.

Budaya berkembang secara cair, yang selalu berproses: menyerap-mengadopsi-memodifikasi dari budaya lain. Namun, budaya bisa mengeras-mengkristal setelah dinyatakan sebagai

---

selang beberapa pekan, Kiai Faqih pun membantah argumen itu dengan menulis risalah yang berjudul *Hazzur Ru'us fi Radd Jasus 'an Tahrim Naqus* yang berisi bantahan terhadap larangan *kentongan*.

[168] Hadits *tasyabbuh* yang dimaksud adalah sebuah hadits Nabi yang pernah melarang seorang muslim menyerupai non muslim, dengan redaksi hadits yang terkenal: *barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk dari golongan kaum itu.*

"identitas" dalam suatu konstruksi politis tertentu, bisa dari kalangan dalam maupun luar.

Dalam hal ini, pakaian Sinterklas dan pohon cemara bukan pengecualian. Ikonisasi pohon cemara sebagai pohon Natal diserap dari budaya Eropa, sementara Yesus sendiri tidak pernah ke Eropa.[169] Persoalannya ialah bagaimana dan siapa yang mengidentifikasi pakaian Sinterklas dan pohon cemara identitas Kristen?. Bila melihat sejarah, ikonisasi Sinterklas justru sama sekali tidak ada relasinya dengan agama.

Bahkan jika jujur, personifikasi sosok Sinterklas seperti dikenal secara populer saat ini jauh lebih banyak terkait dengan industri iklan. Penggambaran Sinterklas modern baru mulai muncul seabad lalu. Ia menjadi populer dan mendunia sejak diadopsi menjadi iklan perusahaan asal Amerika Coca-Cola pada 1920-an—warna merah baju Sinterklas cocok dengan brand perusahaan minuman bersoda itu. Sinterklas modern adalah Sinterklas yang telah ter-Amerika-kan.[170]

Sehingga melihat fenomena ini, dapat dipahami bahwa ilsutrasi Sinterklas modern merupakan fenomena komodifikasi atas hal yang sakral (*commodification of the sacred*), yang menjadi salah satu fitur kapitalisme. Dengan dasar ini, alih-alih merupakan atribut keagamaan, pakaian Sinterklas sebenarnya adalah atribut komersial. Dalam taraf tertentu, komodifikasi Sinterklas boleh jadi malah menentang nilai keagamaan: kerakusan meraup materi bertentangan dengan semangat *charity* dan altruisme. Fakta bahwa perhatian publik dalam budaya pop

[169] Kisah kelahiran Yesus Kristus dicatat di dalam Alkitab Kristen terutama dalam dua Injil kanonik, Matius dan Lukas. Kedua Injil tersebut menulis bahwa Yesus lahir di Betlehem, sebuah kota di Tepi Barat Palestina.
[170] Sementara Santo Nikolas, sebagai basis figur Sinterklas, tidak pernah ke Amerika

jauh lebih banyak tearahkan kepada Sinterklas ketimbang kelahiran Yesus semakin membuktikan hal itu.

Singkatnya, bila yang dimaksud dalam fatwa MUI dengan "atribut keagamaan non-muslim" itu adalah aksesoris Sinterklas atau pernak-pernik lain yang secara populer dikira atribut Kristen, hal itu sejatinya merupakan identifikasi yang salah sasaran.

Hal lain yang perlu dielaborasi lebih lanjut dari fatwa MUI itu ialah tentang kurangnya rasionalisasi terhadap satu asumsi yang mendasari argumennya: bagaimana prosesnya dari memakai "atribut agama" lain lalu tiba pada kesimpulan konfirmasi terhadap kebenaran keyakinan agama itu.

Lalu dari mana datangnya logika larangan memakai atribut agama lain? Ialah dari tafsir atau pendapat-pendapat ulama sebagaimana dikutip dalam fatwa MUI. Menarik untuk memperhatikan bahwa dari ketujuh ulama yang disebut dalam konsideran fatwa itu, semuanya hidup sesudah abad 12. Yang paling tua dari daftar ulama itu ialah Ibn Taimiyyah, yang lahir pada 1263, lima tahun setelah jatuhnya Baghdad (1258) di tangan orang-orang Mongol.

Konteks ini penting dihadirkan untuk mengetahui "semangat zaman" (*zeitgeist*) yang mempengaruhi diskursus keislaman saat itu. Abad 12 adalah abad ketika dunia Islam diserang dari barat (pasukan Salib) dan timur (invasi Mongol), ditambah rivalitas antara Baghdad (*Abbasiyah*) dan Kairo (*Fatimiyah*). Suasana perang dan kondisi dalam kepungan musuh seperti ini akan memengaruhi psikologi massa untuk menegaskan garis pembeda antara musuh dan lawan dan tuntutan akan komitmen dan loyalitas. Imbasnya: identitas ditegaskan, sehingga hal-hal yang dianggap identik dengan musuh akan dijauhi.

Sebagaimana yang pernah dilakukan oleh KH Hasyim Asy'ari yang pernah melarang umat muslim Indonesia untuk menyerupai pakaian para kolonial. Melalui karyanya *Ziayadatu at-Ta'liqat*, dengan tegas Kiai Hasyim melarang orang Islam ber-*tasyabuh* dengan pertimbangan teologis, bahwa siapapun yang menyerupai penampilan kolonialis berati sama halnya dengan mereka.[171]

Untuk memahami fenomena atribut yang dianggap sebagai bagian dari agama sebenarnya mudah, dalam perspektif hermeneutis, identitas yang dipahami secara eksklusif itulah yang membentuk semangat zaman sekaligus memengaruhi pendapat-pendapat ulama yang lahir dan hidup di dalamnya. Peniruan identitas dari musuh yang seharusnya dijauhi akan dianggap sebagai disloyalitas. Di kemudian hari, hal ini dikonseptualisasikan dalam diskursus Salafi melalui doktrin *al-wala' wal-bara*'; loyal (*wala'*) pada identitas keislaman dan berlepas diri (*bara'*) dari atribut-atribut yang identik dengan agama lain.

Dalam semangat identitas yang terbuka, saling mengambil-menerima-memodifikasi antartradisi yang berbeda lumrah terjadi dan, alih-alih menggerus keyakinan, ia justru memperkaya budaya masing-masing. Ini yang terjadi di mana-mana dalam sejarah agama dunia: agama-agama bisa besar sebab menyerap tradisi di mana agama-agama itu "dibumikan", tak terkecuali di Nusantara. Dalam identitas yang tertutup, tidak ada improvisasi, sementara zaman yang terus berkembang menuntut penyesuaian diri.

Di sini tinggal memilih yang hendak ditiru: mengembangkan identitas yang inklusif, yang lebih rileks terhadap perbedaan-perbedaan minor, atau identitas yang ditegaskan

[171] Hasyim Asy'ari, *Ziayadatu al-Ta'liqat ala Mandzumati Syekh Abdullah Ibnu Yasin Al-Fasuruani* (Jombang: Maktabak Turats al-Islami), hal. 40.

secara eksklusif, yang serba was-was terhadap "yang lain", yang berimbas pada diskursus keislaman kita hari ini yang sibuk pada persoalan-persoalan yang seharusnya sudah selesai.

Di atas segalanya, pertanyaan terakhir yang penting ialah: apa imbas dari fatwa MUI itu? Pemimpin MUI menyatakan bahwa fatwa itu dibuat dalam kerangka penghormatan kepada prinsip kebinekaan dan kerukunan beragama dengan kebinekaan dimaknai sebagai "kesadaran terhadap perbedaan".

Sadar terhadap perbedaan bukan hal yang salah di dalam dirinya sendiri. Yang bisa menjadi masalah ialah bagaimana perbedaan itu dikelola: apakah dengan menajamkannya, sehingga perbedaan-perbedaan perlu dipertegas hingga hal-hal minor perlu disengketakan dan dibesar-besarkan, atau menjembataninya, sehingga saling memahami didahulukan, dialog diutamakan, dan penghakiman bisa ditunda—dengan, tentu, tanpa maksud menyamakan atau mencampuradukkan.

Lebih dari itu, apakah sebenarnya umat Islam perlu mempersoalkan hal seperti ini; mempersoalkan atribut yang bahkan tidak tepat dalam identifikasi itu? Bahkan Orang-orang Kristen abad 21 biasa masuk ke masjid atau mendatangi acara keislaman dengan memakai peci, sarung, atau kerudung bagi perempuan, namun kita tak menjumpai ada "fatwa" dari "majelis" pendeta atau ensiklik kepausan yang menilainya sebagai perusak identitas kristiani.

E. Memasuki Rumah Ibadah Non Muslim

Sebagai satu negara yang memiliki pluralitas agama begitu banyak, bangsa Indonesia, terutama kalangan umat Islam harus mampu mendudukkan dengan bijak antara perkara keimanan, sosial-kemasyarakatan serta seremonial kenegaraan. Jika konsep dasar ini gagal dipahami, maka kita akan sulit untuk memahami berbagaimacam realitas yang terdapat dalam dinamika

sosial di Indonesia. Ambil contoh misalnya dalam satu kesempatan, saat presiden AS Barack Obama dan Michelle Obama istrinya pada tahun 2010 mengunjungi Indonesia dan masuk masjid Istiqlal. Kita juga sering menjumpai Menteri Agama RI yang notabene Islam mengunjungi Gereja, Vihara dan Candi, tak terkecuali para kepala daerah.

Maka, menghukumi memasuki rumah ibadah non muslim sebagai satu hal yang mutlak haram merupakan kekeliruan berpikir yang vatal dalam konteks keharmonisan sosial di Indonesia. Di satu sisi, kejadian-kejadian seperti ini tak hanya dilihat dalam konteks teologis-akidah semata, ini juga soal hal-hal yang bersifat kemanusiaan, keadilan dan (bahkan hukum). Menariknya, di Indonesia juga terdapat beberapa obyek wisata religi berbasis rumah Ibadah. Sebut saja yang paling terkenal, candi Borobudur, Prambanan, Masjid Istiqlal, Masjid Cheng Hoo dan sebagainya, yang antara pemeluk agama satu dan lain saling kunjung mengunjungi bukan atas dasar justifikasi dan legitimasi kebenaran teologis, namun sebatas aktivitas psikis untuk merawat kebersamaan dalam perbedaan.

Maka dalam konteks ini, perlu didudukkan bersama terkait status hukum memasuki rumah Ibadah non muslim, agar cara pandang muslim Indonesia lebih terbuka dan menghargai perbedaan. Kita bisa katakan disini bahwa problem yang berkembang dewasa ini dan sering kali ditanyakan ialah perihal seorang muslim yang masuk sinagog atau gereja atau juga tempat ibadah non-muslim. Apakah dibolehkan atau tidak?

Berada di tengah masyarakat yang heterogen seperti Indonesia ini, mestinya hal seperti ini bukan hal yang tabu lagi, karena memang hal seperti ini pasti terjadi atau dalam konteks tertentu sulit dihindari. Karena realitas kehidupan ini begitu kompleks, maka tak heran para ulama sudah sejak lama membahas ini dengan sangat bijak, detil dan argumentatif. Hal ini

mengingat karena komunitas muslim sejak awal kehadiran-nya, tidak pernah hidup sendirian tanpa ditemani saudara-saudaranya dari kalangan agama yang berbeda. Dialektika, pergumulan dan interaksi antara muslim dan non muslim sejak era awal sampai hari ini merupakan satu keniscayaan sosial yang tak terbantahkan.

Dalam tulisan ini, setidaknya bisa dikategorikan kedalam tiga bentuk hukum seorang muslim memasuki rumah ibadah non muslim. Kategori ketiga hukum ini, berbeda mengingat latarbelakang, konteks sosial dan alasan melakukan itu. Sebagaimana kredo hukum fikih dalam Islam bahwa sebuah hukum bergantung pada alasan atau *illat* yang menyertainya. Ketiga kriteria hukum tersebut antara lain:

*Pertama, b*ersifat *makruh*[172], karena sejatinya memasuki gereja, pura, vihara, klenteng atau sinagog dan tempat ibadah agama lain tidak diharamkan sama sekali. Hanya saja atas dasar bukan karena tidak boleh masuk, akan tetapi dimakruhkan karena gereja atau sinagog itu tempat berkumpulnya para saudara non muslim melangsungkan ritual peribadatan, sehingga dikhawatirkan mengganggu. *Kedua,* boleh secara mut-lak, namun makruh jika melakukan salat di dalamnya. Ini pendapat yang dipegang oleh kebanyakan ulama dari madzhab Al-Malikiyah, Al-Syafi'iyyah dan juga Hanabilah, yaitu tidak ada larangan untuk memasuki gereja atau juga tempat ibadah agama lain. Namun makruh hukumnya jika melakukan salat didalamnya. *Ketiga,* memasuki rumah ibadah non muslim bisa haram apabila saat memasukinya tidak mendapat izin atau tidak izin terlebih dahulu. Namun, muslim tidak berlaku hukum keharamannya ketika mendapatkan izin dari saudara non muslim.

172 Dalam tradisi hukum Islam, *makruh* merupakan muatan hukum yang apabila dilakukan tidak masalah, namun lebih baik tidak melaksanakannya.

Alasan kenapa harus dengan izin, karena gereja, *sinagog* dan tempat ibadah umat lain itu milik mereka sendiri, dan umat Islam selain dari golongannya dilarang mengakses itu kecuali memang diizinkan, karena dikhawatirkan menimbulkan kecurigaan dan mengganggu aktivitas mereka dalam beribadah.

Namun, ada beberapa kelompok yang mengatakan bolehnya masuk gereja atau sinagog dan melakukan salat di dalamnya berargumen dengan riwayat Imam Abu Daud bahwa Nabi saw pernah masuk Ka'bah yang di dalamnya ketika itu ada patung Ibrahim dan Ismail. Ini sebagaimana direkam oleh Imam Ibnu Qudamah dalam kitabnya *Al-Mughni.*[173] Saat itu Nabi pun melakukan salat di dalam ka'bah yang ketika itu masih ada patungnya. Seandainya kalau itu dilarang, pasti Nabi tidak akan melakukan salat di dalamnya. Dan pasti Nabi melarang para sahabat untuk itu, tapi tidak ada larangan pada saat itu.[174]

Imam Ibnu Qudamah juga menyitir satu kisah bahwa ketika Umar bin Khattab memasuki negeri Syam dan itu diketahui oleh kaum Nasrani negeri tersebut, mereka berinisiatif untuk menyambut Umar dengan menyajikannya makanan. Namun jamuannya itu disajikan di dalam sinagog mereka. Saat itu, Umar menolak hadir tanpa diketahui alasannya namun 'Ali untuk menggantikannya. Saat sahabat Ali datang memenuhi undangan tersebut, lalu masuk ke Sinagog dan menyantap hidangan yang disediakan. Kemudian ia berkata: *"aku tidak tahu kenapa Umar menolak datang?".*

Dari cerita di atas jelas bahwa para sahabat tidak pernah berselisih tentang bolehnya memasuki tempat ibadah non mus-

---

[173] Abdullah bin Ahmad Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni fî Fiqh al-Imâm Ahmad bin Hanbal al-Syaibani*, (Beirut: Dâr al-Fikr, cet. I, 1405 H), juz X, hal. 283.

[174] Manshur bin Yunus bin Idris Al-Buhuti, *Kasysyaful Qina' 'an Matn Al-Iqna*, (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 63.

lim. Karena itu Imam Ali bertanya kenapa Umar menolak. Kemudian jika seandainya perkara tersebut haram, maka pertanyannya adalah, kenapa Umar menyuruh 'Ali datang, harusnya Umar melarang juga 'Ali. Karena tak mungkin sahabat Umar tega membiarkan sahabat lainnya jatuh dalam dosa?

Imam Ibnu Qoyyim menambahkan bahwa dulu juga para sahabat melakukan salat di dalam gereja, ketika melakukan penaklukan beberapa kota untuk mengislamkannya. Jika salat boleh apalagi hanya sekedar memasukinya?

BAB 6
CATATAN REFLEKSI

"

Penting untuk diingat, bahwa moderasi Islam merupakan satu sikap anti tesis terhadap satu karakter beragama yang dikecam oleh Nabi, yaitu berlebih-lebihan dalam beragama (ghuluw fi ad-din)

Wasathiyyah merupakan salah satu dari sekian banyak inti ajaran Islam. Terminologi ini bahkan dilestarikan oleh Allah dalam Al-Qur'an Surah al-Baqarah ayat 143, "Maka Kami jadikan kamu *ummatan wasatan*...". Ayat ini ditujukan kepada umat Islam agar mereka tetap konsisten di atas madzhab moderasi beragama, berwatak di garis tengah (seimbang), terombang-ambing pada dua kutub ekstrem antara radikal dan liberal.

Ketika Islam diklaim sebagai agama radikal dan teroris oleh negara-negara Barat, sebutan *ummatan wasathan* menemukan momentumnya sebagai jalan tengah untuk memperlambat laju pembajakan agama yang ditunjukkan oleh beberapa kelompok Islam yang intoleran, keras dan ekstrem. Fenomena ironis ini, jelas-jelas bertentangan dengan inti ajaran Islam. Persamaan yang paling dekat dengan istilah tersebut *wasathiyah* adalah moderasi. Moderasi adalah pilihan untuk memiliki cara pandang, sikap, dan perilaku di tengah pilihan ekstrim yang

ada. Sikap moderasi adalah ciri-ciri syariat Islam, bahkan sifat-sifat terpenting syariat Islam.

Moderasi Islam adalah sikap yang cenderung pada keadilan dan tindakan yang terpuji. Orang yang dalam hidup tidak melebih-lebihkan dapat dikatakan sebagai golongan moderat. Dengan kata lain, moderasi Islam dapat membentuk pola pikir, sikap, dan perilaku seseorang untuk mencintai perdamaian dan keadilan. Dalam kehidupan sehari-hari, jelas bahwa orang yang berpikiran moderat akan bersikap toleran dan cenderung terbuka terhadap komunitasnya.

Penting untuk diingat, bahwa moderasi Islam merupakan satu sikap anti tesis terhadap satu karakter beragama yang dikecam oleh Nabi, yaitu berlebih-lebihan dalam beragama (*ghuluw fi ad-din*). Sikap inilah yang sejatinya melatarbelakangi bahwa umat Islam harus memegang teguh moderasi dalam pola pikir dan tindakannnya, baik dalam hal beragama, bermasyarakat terlebih dalam satu komunitas negara bangsa (*nation state*).

Di dalam buku ini telah dipaparkan, bagaimana urgensi sikap moderat yang harus diusung oleh mayoritas umat Islam di Indonesia di tengah gelombang gerakan Islam yang datang dengan membawa misi trans nasional. Baik pada kutub ekstrem kiri (liberal), maupun pada kutub ekstrem kanan (radikal) yang masuk ke Indonesia secara masif pasca tumbangnya orde baru, memberikan sinyalemen lampu kuning bahwa konsep keislaman yang selama ini eksis di Indonesia harus dipertahankan eksistensinya, mengingat kegagalan demi kegagalan negara Timur Tengah membawakan ajaran Islam yang sesuai dengan lokalitas, kultur dan semangat zaman di wilayahnya masing-masing.

Berbicara tentang moderasi beragama dalam konteks Indonesia menemukan relevansinya, sebab akhir-akhir ini eksistensi bangsa Indonesia mulai dikoyak oleh sekelompok orang

yang menyuarakan Islam dengan nada bengis, intoleran bahwakan tak segan bertindak radikal. Sehingga eksistensinya secara langsung ataupun tidak langsung telah mengancam keselamatan dan keharmonisan bangsa Indonesia. Bahkan boleh dikatakan Indonesia saat ini belum bebas dari tindakan intoleran dan radikalisme.

Untuk itu, membangun hubungan yang harmonis antara umat beragama dan menciptakan suasana inklusif dalam beragama mutlak diperlukan. Dengan kalimat yang lebih tegas, bahwa mandat moderasi beragama bukan hanya dituntut untuk komunitas muslim saja, namun semua pemeluk agama hendaknya menghindari pemahaman ekstrem dan intoleran dalam membawakan “suara Tuhan” ke ruang publik. Kesaling-pengertian dan kesadaran ini, membutuhkan kemampuan masing-masing kelompok agama. Memperdalam pemahaman doktrin dan praktik keberagamaan yang toleran menjadi prioritas yang terbantahkan di tengah difersitas kultural bangsa Indonesia.

Hubungan timbal balik yang dimaksud adalah bagaimana pemahaman masing-masing agama terhadap ajarannya tanpa saling menyalahkan antar kelompok yang berbeda sehingga suasana hubungan antar agama dapat berjalan dengan baik dan menciptakan suasana yang toleran dan harmonis.

Moderasi adalah adalah madzhab semua agama tanpa terkecuali. Disanalah terkandung nilai-nilai kemanusiaan yang lebih universal, alih-alih hanya dipandang sebagai satu panggilan teologis *an sich.* Dengan demikian, melalui buku ini penulis ingin menyampaikan bahwa moderasi adalah suara peradaban, suara ilmu pengetahuan, bahkan suara kemanusiaan itu sendiri. Beragama dengan moderat adalah satu manifestasi penghayatan atas eksistensi Tuhan dengan cara memanusiakan manusia.

DAFTAR PUSTAKA

Abadi, Majd ad-Din al-Fairuz. *al-Qamus al-Muhith*, t.tp: Mu'assasah ar Risalah, t.th.

Abbas, Nasir. *Membongkar Jamaah Islamiyah: pengakuan Mantan Ketua JI.* Jakarta: Grafindo, 2005.

Ar-Razi, Abd al-Qadir. *Mukhtar ash-Shihhah*, Beirut: Maktabah Lubanan Naasyirun, 1415/1995

Abdullah, M. Amin. *Multidisipliner, Interdisipliner & Transdisipliner: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer.* Yogjakarta: IB Pustaka, 2021.

Abdullah, Taufik (ed). "Kata Pengantar" *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, 1983.

Addini, Agnia. "Fenomena Gerakan Hijrah di Kalangan Pemuda Muslim Sebagai Mode Sosial", *Journal of Islamic Civilization*. Vol. 1, No. 2, (2019).

Agus, Bustanuddin. *Agama dalam Kehidupan Manusia.* Jakarta:Rajawali Press, 2006.

Ahmad, Amrullah. *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Prima Duta, 1983.

Aksa, "Gerakan Islam Transnasional: Sebuah Nomenklatur, Sejarah dan Gerakannya di Indonesia", *Yupa: Historical Studies Journal,* Vol. 1 No. 1 (2017).

al-Ashfahani, Raghib. *Mufradat Alfazh Al-Qur'an.* Jilid. II. Damaskus: Dar al-Qalam, t.th.

al-Bukhari, Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim. *Shahih Bukhari*, Cet. 1. Kairo: Dar Ibn al-Haitsam, 2004.

al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. *Ensiklopedia Hadits; Shahih al-Bukhari* 1, Terj. Masyhar dan Muhammad Suhadi, Cet. 1. Jakarta: Almahira, 2011.

al-Durayni, Fathi. *Khashaish al-Syari'ah al-Islamiyah fisiyasah wal Hukm.* Beirut; Muassasah al-Risalah, 2013.

al-Fayumi, Ahmad bin Muhammad al-Muqri. *al Mishbah al-Munir fî Garib asy-Syarh al-Kabir.* Jilid. II. Beirut: al Maktabah al Ilmiah, t.th.

Al-Hajjaj, Abu Husain Muslim bin. *Shahih Muslim*, jilid I, Beirut, Dar al Fikr, t.t.

al-Mubarakfury, Shafiyyurrahman. *Sirah Nabawiyah*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2006.

al-Naisaburi, Muslim ibn al-Hajjaj. *Shahih Muslim*, Libanon: Dar al-Kutub alIlmiyah, 2000.

al-Qardhawi, Yusuf. *al-Khashaish al-'Ammah li al-Islam*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1404/1983.

Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad Al-Anshari. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran* (Tafsir Al-Qurthubi), vol 1, Kairo: Maktabah Al-Iman, tt.

Amin, Darori (ed)., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000.

ash-Shalabi, Ali Muhammad Muhammad. *al-Wasathiyyah fi Al-Qur'an,* Kairo: Maktabat at Tabi'in, 1422/2001.

At-Thabari, Ibnu Jarir. *Tafsir At-Thabari*, vol 2 (Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, 2004.

Azizah, Khalilatul. "Hati-Hati Menitipkan Donasi untuk Palestina", 13 Juni 2021

Azra, Azyumardi. "Islam in South East Asia: Tolerance and Radicalism". Paper Presented at Miegunyah Public Lecture The University of Melbourne, 6 April 2005.

Bakry, Muammad Andi & Aderus Banua, dkk, *Konstruksi Islam Moderat: Menguak Rasionalistas, Humanitas dan Universalitas Islam,* Yogjakarta: ICATT Press, 2018.

Burhani, Ahmad Najib. "*Al-Tawassut wa-l'tidal*: The NU and Moderatism in Indonesian", *Islam. Asian Journal of Social Science*, 40, (2012).

.... "Ulama dan Negara Santri", *Ma'arif Institute* Vol. 14 No. 1 (2019).

Castells, Manuel. *The Power of Identity: The Information Age, Economy, Society and Cultural*, Vol II. Australia: Blacwell Publishing, 2003.

Dirgantara, Adhyasta "Polri Ungkap Syam Organizer Bawa Isu Palestina untuk Galang Dana Terorisme" selengkapnya https://news.detik.com/berita/d-5684496/polri-ungkap-syam-organizer-bawa-isu-palestina-untuk-galang-dana-terorisme.

El-Fadl, Khaled M. Abou *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Esposito, John L. (Ed), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* Terj. Dina Mardiya dan Amri Fakhriani, Langkah Barat Menghadang Islam. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004.

.... *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva YN., Femmy Syahrani, Jarot W., Poerwanto, Rofik S. Bandung: Mizan, 2002.

.... *Unholy War*, Terj. Arif Maftuhin. Yogyakrta: LKiS, 2003.

.... *Ancaman Islam Mitos atau Realitas (terj).* Cet. III. Bandung: Mizan, 1994.

Fealy, Greg & Antonio Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia (terj)*. Bandung: Mizan, 2007.

Fridlund, Patrik. "Post-truth Politics, Performatives and the Force". *Jus Cogens* 2, 215–235 (2020). https://doi.org/-10.1007/s42439-020-00029-8. diakses pada 17 September 2021

Fuller, Graham E. "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation", *The American Journal of Islamic Social Sciences,* Vol. 22 No. 3, (2019)

George, Cherian. *Pelintiran Kebencian*. Jakarta: PUSAD Yayasan Paramadina, 2017.

Gufron, Fathorrahman. "Menyikapi Era Defisit Kebenaran." *Kompas*, 5 Januari 2017.

Hadiz, Vedi R. *Populisme Islam di Indonesia dan Timur Tengah*. Jakarta: LP3ES, 2019.

Hanafi, Mukhlis M. "Konsep *al-Wasathiyyah* Dalam Islam", *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. VIII, (2009)

.... "Peran Al-Azhar dalam Penguatan Moderasi Islam" *Paper pada Seminar* Ikatan Alumni Al-Azhar Internasional (IAAI) cabang Indonesia bekerja sama dengan Kedutaan Besar Mesir di Jakarta dan Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Hanbal, Imam Ahmad bin. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, al-Qahirah: Dar al-Hadis, 1990.

Hariyanto, Puji. "Radikalisme Islam dalam Media Sosial", *Jurnal Sosiologi Agama* Vol. 12, No. 2 (2018).

Hasan, Noorhaidi. "Reformasi, Religious Diversity and Islamic Radicalism After Soeharto", *Journal of Indonesian Social Science and Humanities*, Vol. I. Jakarta: LIPI-KITLV, 2008.

.... "Islamist Party, Electoral Politics and Da'wah: Mobilization Among Youth The Prosperous Justice Party (PKS) in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam* Vol. 06, No. 01, (2012).

Hilmy, Masdar. "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). *Jurnal Islamica*, Vol. 6, No.1 (2011).

.... Quo-vadis Islam moderat Indonesia? Menimbang kembali modernisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Jurnal MIQOT Vol. 36. No. 2 (2012).

Hisyam, Muhammad. "Anatomi Konflik Dakwah Salafi di Indonesia*", Jurnal Harmoni*, vol. IX, No. 33 (2010).

Hunter, Shireen T. *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan.* Yogyakarta: Tiara wacana, 2001.

Ibn Faris, Abu al Husain Ahmad. *Mu'jam Maqayis al-Lughagh*, t.tp: Dar al-Fikr, 1399/1979. jilid. VI

Iqbal, Asep Muhammad. *Internet dan Gerakan Salafi di Indonesia: Sebuah Kajian Awal.* Yogjakarta: Diandrea Kreatif, 2019.

Ismail, Achmad Satori. dkk., *Islam Moderat: Menebar Islam Rahmatan lil 'Alamin*, Jakarta: Pustaka Ikadi, 2007.

Jahroni, Jajang. "Gerakan Salafi di Indonesia : Dari Muhammadiyah sampai Laskar Jihad", *Mimbar Jurnal Agama dan Budaya*, Vol.23 No. 4, (2009).

Karim, M. Rusli. *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), hal. 2

Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Quran Al-adzim*, vol 1, Beirut: Daar Al-Fikri, 1994.

Khan, M. A Muqtedar. "Islamic Democracy and Moderate Muslims: The Straight Path Runs Through the Middle", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 22 No. 3 (2005)

Kleden, Paul Budi. "Indonesia yang Demokratis Rumah Bagi Semua" dalam Bertholomeus Bolong OCD (ed.). *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Perspektif Kristiani*, Yogyakarta: Amara Books, 2010), hal 102.

Kuntowijjoyo, *Muslim Tanpa Masjid.* Yogjakarta: Diva Press, 2018.

Lacroix, Stephane. "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism", dalam Roel Meijer (edt.), Global

Salafism: Islam's New Religious Movement. London: C. Hurst & Co., 2009.

Letche, John. *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme sampai Postmodernitas*. Yogjakarta: Kanisius, 2001.

Lewis, Bernard. *Bahasa Politik Islam*, Terj. Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Gramedia, 1994.

Lukito, Ratno. *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refreksi Sejarah*, Bandung: Mizan, 2009.

Mahmud, Abd al-Halim *al-Islam wa al-'Aql*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, t.t.

Manzhur, Ibn. *Lisan al-'Arab*, Cet. 1, Jilid. VII. Beirut: Dar ash-Shadir, t.th.

Mas'odi, "Wahhabisme vis-à-vis Reformasi Arab Saudi: MBS, Agensi, Moderasi, dan Diversifikasi Ekonomi", *Al-Irfan,* Vol. 3 No. 1 (2020).

Muhtadi, Burhanuddin. *Dilema PKS: Suara dan Syariah*. Jakarta: KPG, 2012.

.... *Populisme Politik Identitas Dan Dinamika Elektoral: Mengurai Jalan Panjang Demokrasi Prosedural*. Malang: Intrans Publishing, 2019.

Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir*. Yogjakarta: Pustaka Progresif, 2010.

Piliang, Yasraf Amir. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna.* Bandung: Jalasutra, 2003.

Puadi, Hairul. "Radikalisme Islam: Studi Doktrin Khawarij", *Jurnal Pustaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam,* Vol. 7 (2016).

Qadir, Muhammad Al-Khair Abdul. *Ittijahaat Haditsah fi Al-Fikr Al-Almani*, Khurtum: Ad-Daar As-Sudaniyah Lil Kutub, 1999.

Qardhawi, Yusuf. *Keluwesan dan Keluasan Syari'ah Islam dalam Menghadapi Perubahan Zaman*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

Rahmat, M. Imdadun. (et.al.), *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*, (Jakarta: Erlangga, 2003.

.... *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia.* Jakarta: Erlangga Press, 2005.

.... *Ideologi Politik PKS: Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen.* Yogyakarta: LKiS, 2011.

Richard G., "The Role of Islamic Student Groups in the Reformasi Struggle: KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia)", *Studia Islamika*, Vol.7, No. 1 (2000).

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*. Nurhadi (penerjemah). Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010.

.... *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Roy, Oliver. *Gagalnya Islam Politik,* Jakarta: Serambi, 2004.

Sanaky, Hujair AH. "Radikalisme Agama dalam Perspektif Pendidikan", *Millah* Vol. XVI No. 2 (2015).

Saputra, Andi. "Jahatnya Tujuan ISIS dan Rangkaian Teror di Indonesia" selengkapnya https://news.detik.com/berita/d-4895677/jahatnya-tujuan-isis-dan-rangkaian-teror-di-indonesia.

Saputra, Mochamad Iqbal. "Post-Truth, Media Sosial, Dan Misinformasi: Pergolakan Wacana Politik Pemilihan Presiden Indonesia Tahun 2019," *Jurnal Dakwah Tabligh* 20, No. 1 (2019).

Sen, Amartya. *Kekerasan dan Identitas* (Jakarta, Margin Kiri, 2016), hal. 4

Shihab, Quraish. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal dalam Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Situmorang, Abdul Wahib. *Gerakan Sosial: Studi Kasus Beberapa Perlawanan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Solahuddin, *Dari NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia.* Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.

Sulaeman, Dina Y. *Salju di Aleppo,* (Jakarta: PT. Mitra Media Mustika & ICMES Publisher, 2017.

Sulistiyo, Eko. 2017. "Medsos dan Fenomena Post-Truth." SINDOnews.com. 28 November 2021. https://nasional.sindonews.com/read/1261141/18/medsos-dan-fenomena-post-truth-1511797550.

Taylor, Arnold Rodgers. *The Islamic Question in Middle East Politics*, London: Westview, 1988.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalisme: Political Islam and the New World Disorder*, (Terj. Imron Rosyidi, dkk.), Ancaman Fundamentalisme Islam. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Waskito, AM. *Bersikap Adil Kepada Wahabi: Bantahan Kritis dan Fundamental Terhadap Buku Propaganda Karya Syaikh Idahram*. Jakarta: Pustaka alKautsar, 2012.

Yudhiyansyah, Angga "The Role of the State in the Formation of Moderate Islam in Indonesia," *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama* 6, no. 1 (2014): 1–22, http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/SosiologiAgama/article/view/2327.

Zahara, M.N., Wildan, D., Komariah, S, "Gerakan Hijrah: Pencarian Identitas Untuk Muslim Milenial di Era Digital", *Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development*, No. 2, Vol. 1 (2020).

Zamima, Iffati. "Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan: Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab", *Al-Fanar: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir,* Vol. 1 No. 1 (2018).

Zarkasyi, Jaja & Thobib Al-Asyar (Ed), *Radikalisme Agama dan Tantangan Kebangsaan,* Jakarta: Dirjen Bimas Islam Kemenag RI, 2014.

Zionis, Rijal Mumazziq. "Peta Gerakan Islam Radikal Kontemporer di Indonesia", *Falasifa* Vol. 11 No. 2 (2020).

TENTANG PENULIS

Dr. H. Achmad Muhibin Zuhri, M.Ag, lahir di Surabaya pada tanggal 11 Juli 1972. Pendidikannya mulai Strata 1 (S1) sampai Strata 3 (S3) diselesaikan di UIN Sunan Ampel Surabaya (saat itu masih berstatus IAIN), kursus manajemen riset di *Melbourne University* (2010) dan Posdoctoral di *Deakin University Melbourne* (2013). Ia tercatat sebagai dosen PNS di almamaternya tersebut sejak tahun 1996 dan di beberapa perguruan tinggi swasta. Selain aktif mengajar di kampus, baik di program S1 dan Pascasarjana, ia juga intensif memberikan ceramah ilmiah melalui seminar, simposium dan workshop di berbagai daerah. Tulisan-tulisannya yang tajam, juga banyak menghiasi media massa. Selain itu, aktifitasnya banyak digunakan untuk kegiatan sosial keagamaan. Jiwa organisasinya dipupuk semenjak ia menyenyam pendidikan di kampus sebagai aktivis senat mahasiswa dan PMII. Ia juga tercatat pernah menjadi pengurus Lakpesdam NU Jatim (1998-2002) dan terpilih sebagai Ketua GP Ansor Jawa Timur pada tahun 2008. Tak heran saat ini ia diamanahi menjadi Ketua PCNU Surabaya periode kedua untuk masa khidmat 2021-2026, sekaligus menjabat sebagai direktur Museum NU Surabaya sejak didirikan pada tahun 2004.

ISLAM MODERAT

Karya ini tidak bertujuan untuk mengklaim kebenaran satu cara pandang beragama dan menyalahkan cara yang lain. Sekali lagi, keberagamaan merupakan satu keniscayaan yang patut dipahami dan sadari dengan lapang dada. Namun demikian, buku ini mencoba untuk satu konsep penting tentang cara pandang yang relevan dan kontektual dengan karakteristik multikultural bangsa Indonesia. Sekaligus berupaya untuk menelisik dampak dan pengaruh dari cara beragama umat Islam lain yang mewujud dalam gerakan Islam yang muncul di Indonesia. Hemat penulis, munculnya ragam pemahaman disebabkan oleh dialektika antara teks dan realitas itu sendiri, atau cara pandang terhadap posisi akal dan wahyu. Lalu bagaimana menyikapi, mendialogkan dan melakukan interelasi antara keislaman dan keindonesian? Maka buku ini hadir sebagai jawabannya.

Email: academiapub9@gmail.com
Website: www.academiapublication.com

ISBN 978-623-5369-02-0